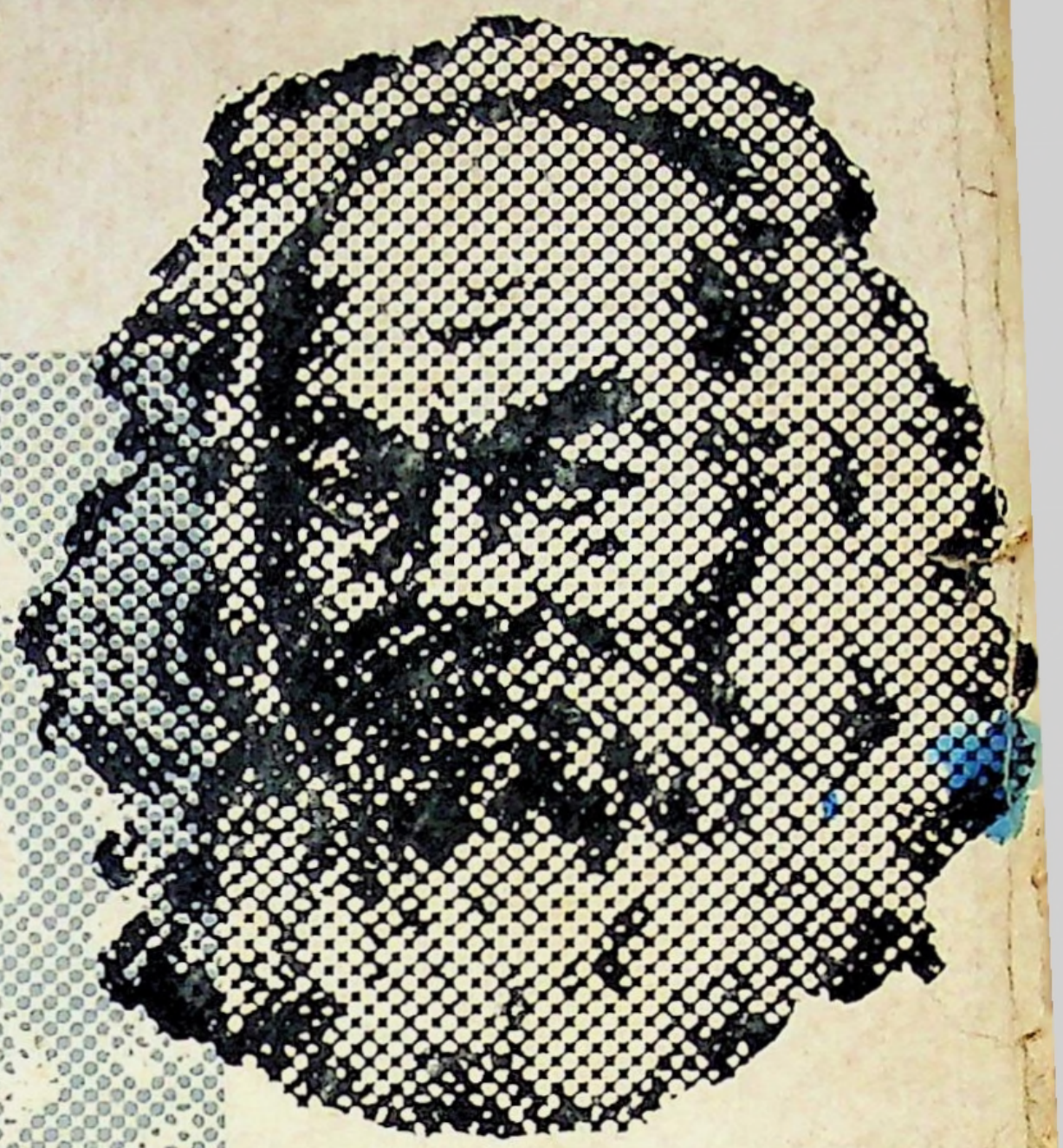
V. KOSCHELAVA



EL MITO DE LOS DOS MARX

ar

COLEC
EL HOM
LA HISTORIA

EDITORIAL FUTURO

V. Koschelava

El Mito de los dos Marx

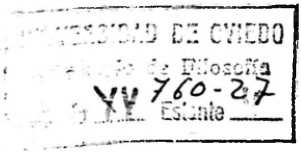
Mar-104

R.2424

V. KOSCHELAVA

EL MITO DE LOS DOS MARX

Libro 94.6.16



EDITORIAL FUTURO S. R. L.
BUENOS AIRES

Traducción directa del ruso de
NATHAN CAPLAN

© Editorial FUTURO, 1966
Hecho el depósito de ley

Impreso en la Argentina

INTRODUCCIÓN

Entre la pléyade de antagonistas y revisadores del marxismo como filosofía ha cobrado amplia difusión la teoría de una contradicción fundamental entre el marxismo maduro, desarrollado, y la doctrina de Marx durante el período de formación de su concepción del mundo. Las discusiones sobre esta tesis se han convertido en una epidemia de moda.

El autor de este libro, profesor de historia de la filosofía marxista en el Instituto Politécnico de Georgia, esclarece el carácter reaccionario del mito acerca de los dos Marx. En una exposición condensada aunque rica en contenido, de algunos momentos de la evolución de los puntos de vista de Marx, el autor hace ver la unidad de la línea en el desarrollo del pensamiento del eminente filósofo revolucionario. V. Koschelava refuta con abundante argumentación la tesis que contrapone al Marx joven, de "Los manuscritos filosóficos de 1844", con el Marx maduro de sus trabajos posteriores, que enfrenta a Marx con Engels y con Lenin. En todas esas oposiciones y contraposiciones subyace la intención de presentar un marxismo novedoso que no tiene nada que ver con el materialismo dialéctico e histórico.

El análisis de las obras tempranas del joven Marx, que hace Koschelava en este libro altamente polémico,

trasluce que los antagonistas y revisadores de la doctrina del genial pensador alemán, aprovechan la terminología no madura del marxismo temprano con la intención de desvirtuar hasta tornarla inofensiva la esencia revolucionaria del marxismo.

EL NACIMIENTO DE LA LEYENDA

1. DE LA REALIDAD AL MITO

En la remota antigüedad, cuando el poder del hombre sobre la Naturaleza era casi nulo, y el instinto gregario, (de rebaño) del salvaje reemplazaba la conciencia social, muchos fenómenos merecían una explicación fantástica. El hombre recurría a la ayuda de la fantasía, todas las veces en que carecía de conocimientos acerca de las verdaderas causas de este u otro fenómeno. Era así, como nacían los mitos en el pasado. Su carácter ingenuo y su riqueza de imágenes han conservado, hasta nuestros días, una atracción poética.

Hace mucho ya que los mitos se han convertido en monumentos literarios del pensar precientífico. Como forma, históricamente anterior al pensamiento científico, la mitología tiene su justificación, y expresa la cosmovisión primitiva inicial. La mitología que vamos a tratar y que vive entre nosotros, tiene carácter completamente distinto.

Antiguamente, los mitos intentaban dar explicación a fenómenos ignorados, pero en la actualidad, mediante los mismos, unos tratan de tergiversar lo conocido hasta hacerlo irreconocible. Mas, tanto en el pasado como en el presente, la mitología demuestra su debilidad. Y si el salvaje

se encontraba frecuentemente indefenso frente a las fuerzas de la Naturaleza, numerosos teóricos burgueses caen en análoga situación, cuando tropiezan con el marxismo.

Los éxitos del movimiento comunista mundial, y el acrecentamiento de la influencia por parte del marxismo-leninismo sobre las grandes masas trabajadoras, como también sobre amplias capas de la intelectualidad progresista de los países capitalistas, se hallan fuera de toda discusión. Lo reconocen a regañadientes sus adversarios ideológicos, los conocidos paladines del anticomunismo I. Bochenski, G. Wetter, Zh. I. Cálvez, M. Merleau-Ponti, S. Hook, etc. Muy a pesar suyo, se ven precisados a aceptar que "la mayoría de las actuales corrientes del pensamiento y, especialmente, la sociología, se hallan bajo el fuerte influjo del marxismo".[1] Exteriorizando su "juicio definitivo" sobre la filosofía marxista, como un sistema falso y primitivo, el catedrático de la Univeridad de Freiburgo, Bochenski, ve la causa de su popularidad no en sus cualidades teóricas, sino en la exigencia moral-política de la destrucción de la explotación, y de la emancipación de las clases explotadas[2]. Repitiendo las sentencias de Wetter & Co., el filósofo sudcoreano Tyong-Ho-Kim hace saber, en su tesis doctoral, que, después de la segunda guerra mundial, la ola del modo marxista de pensar se había extendido rápidamente por toda la superficie de la Tierra; y que muchas personas, las que en el proceso de la destrucción y disolución de los órdenes sociales existentes hasta entonces, habían perdido su lugar, y estaban desilusionadas de su ideología anterior, se sintieron embrujadas por la enceguecedora claridad de la teoría marxista. Pero, —se apresura a agregar Kim, haciendo una

1 W. Theimer, *Der Marxisme, Luhre - Wirkung - Kritik*, Berna, 1957, pág. 162.

2 Ver N. Bochenski, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*. Berna, 1956, págs. 161-162.

salvedad—, la crítica de la decadencia y la aclaración de las contradicciones interiores de la sociedad capitalista, aducidas por el marxismo, tocan (a juicio de él) solamente la faz exterior de la persona humana, sin llegar al sentido interior de su existencia. "La agonía espiritual del hombre aislado —augura Kim— no puede llegar al sosiego, en el interior de una colectividad".[3] Todo esto, y muchas otras cosas por el estilo, ha narrado el disertante a los catedráticos de Munich. Por lo que recibió el grado de doctor y llevó tranquilidad espiritual al círculo de sus colegas de Europa occidental; para ellos al parecer, había resultado muy lisonjera la exposición de Kim, porque representaba un eco, llegado desde el extremo Oriente, de las ideas nacidas dentro de los muros de la universidad de Munich.

En las condiciones de la extraordinaria popularidad del marxismo, cuando el nombre de Carlos Marx se menciona como uno de los primeros entre los maestros espirituales del mundo actual, va resultando difícil elaborar una "vacuna anticomunista", sólo en posesión del envejecido aparato de la crítica. Aquellos, a los que se había encomendado la tarea de encontrar una inmunidad contra las ideas comunistas, se dieron cuenta, hace mucho ya, de que sólo mediante insultos, o recurriendo al silencio, no se puede conseguir nada. Al ver en el marxismo una "permanente" amenaza, M. Lange, uno de los más solícitos y bravos "destructores" de la "facción" marxista en Alemania occidental, considera conducente prevenir la posible expansión de la misma, mediante una resistencia basada en la crítica. "Esta modalidad —dice— es, evidentemente, más eficaz que el método del completo silenciamiento..."[4] M. Merleau-Ponti está de acuerdo con ello, pero añade, por su parte,

[3] Tyong-Ho Kim, *Existentialle Dialektik und politische Praxis*, Munchen. 1958, pág. 23.

[4] M. Lange. *Marxismus - Leninismus - Stalinismus*. Stuttgart, 1955, S. B.

que el comunismo ha de ser analizado y desacreditado, en calidad de tentativa para dar solución al problema de la existencia humana, mas no en el tono de invectivas. Esto no es otra cosa que una caballerosidad forzada, bajo cuya máscara se esconde la antigua e indestructible enemistad hacia el marxismo.

V. I. Lenin enseñaba que los triunfos teóricos del marxismo fuerzan a sus enemigos a disfrazarse recurriendo a vestimentas marxistas, a hacer uso de su terminología, y a simularse partidarios de la doctrina revolucionaria de C. Marx. Queda en pie la conclusión de Lenin a la cual había llegado mediante las observaciones efectuadas sobre los hábitos y costumbres de sus adversarios ideológicos, y al analizar la experiencia de la lucha contra los mismos.

En la actualidad, nadie se atreve ya a salir abiertamente contra la teoría marxista, en su conjunto. Está de moda ahora algo diferente: unas disquisiciones acerca de la existencia de dos Marx —uno joven, en cuyas obras existiría el puro marxismo inicial; y otro tardío, cuyas obras habrían servido a F. Engels como manantial para crear el materialismo dialéctico e histórico— la doctrina oficial del comunismo actual.

Durante los últimos veinte años, ha proliferado un grupo de "adoradores" del joven Marx, provenientes del ámbito de los literatos burgueses y pequeños burgueses. Los representantes de este grupo se declaran, ellos mismos, verdaderos admiradores del genio de Marx, se autodenominan batalladores en pro del "puro", "verdadero" marxismo, no dogmatizado por los comunistas. Acusan a éstos de la desfiguración intencionada del sentido inicial de la enseñanza de Marx. Intentan, de esta manera, aprovechar la autoridad de Carlos Marx, contra la práctica de la construcción socialista.

El mito de los dos Marx constituye uno de los últimos

ardides mediante el cual la social democracia de derecha, conservando aún la apariencia de fidelidad hacia Marx, intenta difamar la obra efectiva del socialismo, como si fuera ésta una contradicción a la doctrina "auténtica" del marxismo. Anteriormente, bajo el término de "auténtico" marxismo, ellos sobrentendían esa doctrina en la forma que la misma había recibido en las obras maduras de C. Marx y de F. Engels. Ahora, como auténtico se considera al marxismo temprano: a las obras anteriores a 1845.

El mito de los dos Marx, se manosea no de balde en la literatura burguesa y semiburguesa, esto es, en la literatura social-democrática. Se extasía frente al Marx joven (previamente falsificado), con el objeto de luchar contra las ideas del marxismo maduro, lo mismo que antes, cuando se extasiaban de las ideas, pero difamaban su aplicación práctica. ¡Quieren atribuirle a Marx precisamente lo que siempre le repugnara, lo ajeno a su real naturaleza —la ruptura entre la obra y la palabra, o sea entre la teoría y la práctica, entre la idea y la acción! Por eso es tan necesario desenmascarar las falsificaciones del marxismo temprano y el destronamiento del mito acerca de los dos Marx. Constituirá no sólo la lucha a favor de la pureza del manantial ideológico con el cual da comienzo el poderoso torrente del pensamiento marxista, sino que, al mismo tiempo será una buena prueba de la unión entre la teoría revolucionaria y el movimiento comunista.

Somos testigos oculares de un fenómeno ideológico sumamente interesante. A los llamados anteriores "¡de regreso a Kant!", "¡de regreso a Hegel!" se está agregando ahora la invitación de retornar al joven Marx. El sentido de contraponer el joven Marx al maduro, reside en hacer pasar como marxismo de cien por cien, las obras escritas con anterioridad a 1844, esto es las obras que, en el sentido científico, no eran aún maduras del todo, que no estaban enri-

quecidas por la experiencia de las batallas y revoluciones de clase; obras, en las cuales las nuevas ideas están expresadas en forma más general, pudiendo quedar sin llamar la atención, debido a la terminología envejecida, cuando, en consecuencia, resulta muy fácil introducir subrepticiamente, en lugar del marxismo revolucionario, un simplificado reformismo preparado con una mezcolanza de viejas ideas filosóficas; en correspondencia con los nuevos anhelos burgueses.

Los aficionados a los mitos hacen recordar a los analistas medievales, a los antiguos cronistas: éstos interpretan los hechos de acuerdo con su criterio propio, y los que no les son suficientemente claros (y no son pocos), los reemplazan por inventivas; y las ideas que no concuerdan con sus conceptos, ellos las omiten, recurriendo más a menudo al silencio; allí donde sus antecesores estuvieron poco felices en lo tocante a la refutación del marxismo, prorrumpirían en impotentes injurias. Mirándolos, es posible pensar que Marx había dejado unas cuantas orientaciones fundamentales, según las cuales se tiene que restablecer toda una cosmovisión íntegra. Mas, en la realidad, la herencia literaria dejada por Marx es tan amplia, que suministra una idea completa no sólo acerca del sistema de sus puntos de mira sino que permite también seguir en detalle, cómo ese sistema fue formándose.

Ciertamente, algunas obras de Marx, del período temprano, tales como la investigación crítica, no terminada, de la filosofía del derecho —obra de Hegel ("Para la crítica de la filosofía del derecho, hegeliana"— manuscrito publicado sólo en 1927), los llamados "Manuscritos económico-filosóficos de 1844 (aparecidos por primera vez en forma impresa en 1932) y, finalmente, "La ideología alemana" (editada en el mismo año 1932), habían permanecido desconocidas durante un tiempo bastante prolongado, hasta la

década del 30. Mas esta circunstancia no provocaba dificultades insalvables durante la reformulación de las etapas fundamentales en el proceso formativo de la teoría dialéctico materialista, por cuanto (como se ha confirmado posteriormente, tras el descubrimiento de los manuscritos perdidos) los pensamientos originales y las ideas nuevas contenidas en ellos, no han quedado frustradas, sino que recibieron el desarrollo en las posteriores, aun durante la vida de Marx, *obras* impresas. En virtud de esto, su edición no pudo dar vuelta a la comprensión del marxismo, exigiendo una nueva interpretación del mismo.

2. SURGIMIENTO DEL MITO DE LOS DOS MARX

En comienzo de 1930 por primera vez, fueron publicados en forma completa los borradores de un trabajo de Marx, desconocidos hasta entonces, que se refieren al año 1844. Los editores le dieron la denominación de "Manuscritos económico-filosóficos". Fueron incluidos en los mismos unos materiales, heterogéneos por su carácter, —extractos de los trabajos de unos economistas— trabajos acompañados por unas notas-observaciones y también unas partes íntegras de análisis independiente de las cuestiones económicas cardinales (de la propiedad privada, del trabajo alienado, de los salarios, etc.); trozos al parecer, de una crítica irremisiblemente perdida, del comunismo grosero e igualitario, y, finalmente, un considerable fragmento de crítica de la filosofía hegeliana.

Los "Manuscritos" se componen de aquellas investigaciones preparatorias, económicas y filosóficas, de las que el texto, redactado en forma definitiva, probablemente tenía que ser publicado, según el proyecto de Marx, en forma de una edición en dos tomos bajo el título de "Crítica de la

política y de la economía política". Pero el destino no permitió la realización de los planes de Marx. Al comienzo, ello fue impedido por una serie de motivos exteriores, y más tarde el propio Marx renunció a sus intenciones. Se nos hace que tal decisión fue dictada, por una parte, por la impetuosidad del desarrollo espiritual del joven Marx; y, por otra, por una postura, extremadamente severa, y por la autocrítica respecto a sus creaciones, postura que marca, desde su comienzo, el estilo de su obra científica.

Este notable documento nos introduce en el laboratorio creador de Marx y nos hace conocer el primer ensayo para determinar las bases de su nueva teoría. Al mismo tiempo, "Los manuscritos", llevan el fuerte sello de un período de transición. Ello se pone de manifiesto no solamente en la terminología, que contiene mucho del antropologismo de Feuerbach, sino también en la incompleta solución que el autor da a las cuestiones que considera.

La edición completa de los manuscritos conservados, realizada en 1932, ha constituido un notable acontecimiento. Fue descubierto un nuevo capítulo de la biografía creadora de Marx. Derramaba luz sobre uno de los períodos más complejos y "creadores", en la formación de la cosmovisión marxista.

Mas, ¿cómo reaccionó a ello la social-democracia la que, hacía poco, "defendía" al marxismo contra el leninismo, y se exteriorizaba enérgicamente contra la Revolución de octubre, en nombre del marxismo? Los socialistas de la derecha no dejaron de aprovecharse de la ocasión que se les presentaba para oponer al Marx maduro las obras del período juvenil. Los primeros ejemplares impresos de "Manuscritos", exhalaban aún el olor de la tinta tipográfica, cuando ya apareció, confeccionada a la ligera, una nueva versión acerca de los destinos del marxismo.

Los trovadores de la social-democracia, conocedores de la

coyuntura del mercado y de las condiciones de la prensa burguesa, informaban del descubrimiento de los "Manuscritos económico-filosóficos", como de algo sensacional, análogo a las noticias vinculadas con el descubrimiento de una falsificación de la obra maestra de arte, de uno de los grandes maestros. Decían que se trataba del descubrimiento del "único documento que abarcaba todos los horizontes del espíritu de Marx,[5] documento que tenía que dar vuelta a las ideas canonizadas acerca del marxismo, y que descubría su auténtico sentido inicial".

El motivo de tal prisa no justificada en la ciencia, residía en que en los "Manuscritos" habían visto la última posibilidad de convertir al joven Marx en su aliado en la lucha contra... el comunismo. En la conciencia de que ésta era probablemente la última posibilidad, torna especialmente insistentes a los esfuerzos de los social-demócratas. A lo largo de treinta años, los "Manuscritos" han sufrido una deformación tan considerable, que resulta bastante dificultoso reconocer, en su redacción, el pensamiento de Marx. En esencia, se trata de la defensa de las ideas reaccionarias de la social-democracia de derecha. El marxismo, propiamente dicho, apenas si interesaba alguna vez, teóricamente a ésta; y, en cuanto a lo político, jamás le era propicio. Gustosamente lo habría enterrado y entregado al olvido. Pero esto ha resultado superior a sus fuerzas. Tampoco era posible olvidarlo, de manera que quedaba... traicionarlo, y la social-democracia emprendió ardorosamente esta tarea vergonzante, oprobiosa.

Los socialistas de derecha, que dieran comienzo al mito de los dos MARX, se afanaban a toda conciencia, haciendo todo lo que de ellos dependía, para endilgar su interpreta-

[5] Karl Marx, *Der historische Materialismus. Frühschriften*, t. I, 1932, pág. 28.

ción confeccionada de acuerdo con el gusto burgués. Durante las últimas tres décadas fue escrita toda una montaña de la más diversa literatura. Si se presta oídos a ese disonante coro, se torna difícil determinar, a quién y de qué están acusando ellos. Y, a pesar de todo, en esa cacofonía se deja oír el "leitmotiv" del tema que se está ejecutando —la idea de traición. Esta vez se acusa a los comunistas de una traición al marxismo, e inclusive al propio Marx le están reprochando de inconsecuencia, ¡y del abandono de los principios promovidos inicialmente!

Somos testigos de la paradoja más cómica: ¡los ideólogos de la burguesía defienden a C. Marx contra los comunistas! ¿Podrá haber algo más cómico? La liviandad con que emprenden esa operación da testimonio, en el mejor de los casos, de su extrema imprudencia (nos expresamos así, para no recurrir a expresiones más fuertes). Y si descontamos que la fantasía de tales "ejecutores" no va más allá de la tergiversación del texto, el extremo eclecticismo y el carácter paradójico de su interpretación no provocará extrañeza alguna.

En las primeras improvisaciones de 1930, se percibe aún cierto embarazo. Pero ya en aquel entonces había nacido la idea de que Marx fue mal comprendido (al criterio de ellos). Los social-demócratas Sifrid Landshut e I. P. Mayer, (Heriberto Marcuse) Henri de Man y muchos otros, empezaron a luchar a favor del restablecimiento, por decirlo así, de la justicia histórica, respecto al marxismo. El mismo, desde su punto de vista, tendría que ser nuevamente ideado, y analizado a la luz de las tesis de los "Manuscritos económico-filosóficos", de 1844. En su artículo "Marx, nuevamente descubierto", De Man, basándose en "Los Manuscritos", exigió decididamente el plantear de manera nueva la cuestión referente a la actitud respecto al marxismo, "pre-

cisamente, como la cuestión de la postura de Marx respecto al marxismo".[6]

A "Los Manuscritos", se les otorga un lugar destacado. Se los percibe en calidad de "revelación del marxismo verdadero", en el que se ha conservado el aspecto inicial de la teoría marxista, tal cual éste había salido de manera directa, de la pluma de su fundador.

En esa redacción, la historia del marxismo recibe el carácter de una evolución perjudicada. Va resultando que Carlos Marx se había agotado muy temprano, en calidad de creador. El extraordinario despegue creador del pensamiento filosófico, bien marcado al comienzo, no se habría repetido más, y lo posterior lleva el estigma de un genio apagado. Y en los trabajos del período tardío habría (a juicio de ellos) volumen de escrupuloso análisis, el que más bien constituye una cuestión de técnica y maestría ejecutora, que se consigue mediante ejercicios sistematizados y perfeccionamiento de los hábitos teóricos, antes que por inspiración creadora que, intuitivamente, supera los obstáculos allá, donde la razón se da prisa en retirarse, amedrentada por las dificultades. "Por más alto que apreciáramos las obras tardías de Marx, —escribe H. de Man, exteriorizando la convicción general de sus correligionarios—, las mismas revelan, sin embargo, ciertas trabas y un debilitamiento de sus posibilidades creadoras, que Marx no siempre lograba superar mediante una tensión heroica de las fuerzas." [7]

Ya que de trabas se trata, hay que anotar que los "de Man" las revelan sorprendentemente en la comprensión del marxismo y prejuicios clasistas que son demasiado intolerables, para tomarlos por cualquier otra cosa. Esto de demostrar que en las obras que siguieron cronológicamente a

[6] *Der Kampf*, 1932. Nº 6. pág. 276.
[7] *Der Kampf*, 1932, págs. 275-276.

los "Manuscritos", no hay osadas generalizaciones ni profunda penetración en la esencia de los fenómenos que se analizan, significa poner su firma debajo de la absoluta ignorancia de los destinos históricos del marxismo, y del proceso de su transformación en un sistema maduro. Tal como sucede frecuentemente con los enemigos del marxismo, también esta vez la tentación ha superado el razonamiento. El mito de los dos Marx es precisamente el resultado dictado por el afán de desmembrar al marxismo y de oponer sus partes, una a la otra.

En la prensa social-demócrata, las comadres de esa orientación habían lanzado sus mentiras acerca de los dos Marx, acerca de que Marx habría traicionado (al criterio de ellas) a sus principios originarios, pasando de la problemática filosófica a las cuestiones económicas. Los filósofos burgueses, habiendo interceptado la estafeta, reforzaron el ataque, mas no la argumentación. Su interpretación del marxismo, durante los años 50-60, constituye una continuación (pero no un desarrollo) natural de aquello que había lanzado al mundo la social-democracia de los años 30. En conjunto todos ensalzan los "Manuscritos" y acusan a los comunistas de su correspondiente subestimación.

¡Quién no defiende al Marx de los marxistas! ¡Qué es lo que no se les atribuye! En esa bacanal de crítica participan los escolastas-católicos, los existencialistas-católicos, los existencialistas-ateos, los sencillos ateos, los neotomistas, y muchos otros. A todos ellos los une el odio ciego hacia el comunismo. Algunos se afanan de suavizar este odio, mediante loores en honor del joven Marx. Se puede oír ahí una nota lacónica de Bochenski, cuya intencional simplificación puede rivalizar con la tirada del locuaz Wetter; la réplica aforística de Berdiáiev y las significativas reticencias y las alusiones de Heidegger; las sentencias del padre

jesuita Bigo, al que más y mejor le hubieran venido, al igual que a su eminencia Cálvez, unas alegorías entresacadas del Evangelio; los arabescos de Merleau-Ponti, inspirados por las literarias y filosóficas reminiscencias de Kojève. Esta lista abigarrada y multicolor se podría completar recurriendo a los incoloros nombres de Fetcher, de Lange, y de muchos otros participantes de la comparsa; mas en éstos se ha radicado tan sólidamente el marxismo deformado, que no sólo no podrían formar una opinión independiente del mismo, sino que se olvidaron de lo poco que habían tenido tiempo de llegar a conocer, durante sus estudios del "clásico" antimarxismo. Sus escrituras no pueden ser distinguidas de insultos.

Sobre el fondo de esta "crítica" prehistórica ofrecida por los trabajos de Fetcher, Lange, etc., unas muestras similares a las de E. Thier ya no son tan frecuentes. Entre sus colegas de Alemania Occidental, el catedrático Thier puede pasar como conocedor y especialista en cuanto al joven Marx. Es autor de toda una serie de artículos, folletos y libritos dedicados a las cuestiones del marxismo temprano. Se ha de anotar con justicia que sus exteriorizaciones ganan, en comparación con los vastos informes de sus cofrades de pluma, menos puntillosos. Con él se puede polemizar, porque, aun cuando no está argumentando, por lo menos no recurre a insultos. Y el polemizar con aquellos como Thier es especialmente necesario, porque su interpretación del marxismo, aunque no es exacta en sus raíces, está elaborada con mucho más arte y más sutileza.

No se le puede negar a Thier habilidad en el manejo de los textos, en el saber intercalar elementos en los cuales apenas se pueden distinguir las falsedades. En una palabra: el arte de Thier lleva el nombre de sofística, y él sabe esgrimir esta arma en forma nada despreciable. Pero la

misma jamás fue irreprochable, y en la actualidad no se pueden cifrar en ella grandes esperanzas.

¿Y cuáles son las ideas que se promueven actualmente al primer plano o con el objeto de oponerlas al marxismo maduro? La cuestión no se limita a particularidades de orden secundario, sino que toca los fundamentos básicos de toda la doctrina marxista. Y la contraposición es efectuada a lo largo de todas las líneas principales. Es sintomático que también para los adversarios del marxismo se ha tornado axioma, en cierto y determinado grado, la unidad de las partes componentes del marxismo. Una vez aprendida la lección, se arman ahora no contra sus partes componentes, sino contra todo el marxismo maduro. Y en este sentido los partidarios del concepto de los dos Marx "coronan" la crítica del marxismo. Nosotros conocemos el marxismo como la unidad monolítica, indisoluble, de una teoría económica, de la doctrina del socialismo, y de la filosofía que los fundamenta. Pero ellos quieren persuadirnos de que el marxismo auténtico expuesto en los trabajos tempranos es una doctrina ética y no económica; que el mismo no era ideología del proletariado, y que, en la filosofía, su posición no puede ser reducida ni al idealismo ni al materialismo.

El mito que se refiere a los dos Marx adquiere de golpe un aspecto disparatado, ni bien se plantea correctamente la cuestión. Preguntémonos, en primer término, hacia dónde conduce la afirmación de que "lo que representa en la realidad el sistema marxista en su aspecto inicial, lo conocemos sólo a partir de 1932, desde la publicación de los «Manuscritos económico-filosóficos».[8] Meditemos sobre qué puede significar la tesis de que los "Manuscritos" suministran una base completamente nueva para la compren-

[8] E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Gotinga, 1957, pág. 3.

sión de la totalidad del marxismo. Si asentimos a ello, arribaremos a la conclusión de que, o bien Marx mantenía como gran misterio, y conscientemente, su descubrimiento; o bien que él mismo no comprendía del todo, eso es, en forma completa, el significado de las ideas formuladas por él en los "Manuscritos". El carácter absurdo de las dos deducciones, y la estupidez de sus ponencias se torna completamente evidente para todos los que aún no han perdido la capacidad de juzgar.

Antes de avanzar, subrayemos que, al oponernos al mito, no rechazamos la evolución de los puntos de vista de Marx. No estamos de acuerdo con la falsa presentación de esta cuestión. Procediendo de esta manera, defendemos la manera histórica de encarar la cuestión. En cambio en el mito no se desarrolla el marxismo. De acuerdo con aquél, el marxismo había surgido en cierto modo de un solo golpe, en su totalidad a semejanza de la diosa Palas Atenea, que surgió del interior de la cabeza de Zeus, completamente armada.

La contraposición del joven Marx, autor de los "Manuscritos económico-filosóficos", al Marx maduro, autor de "El Capital", tampoco es correcta, y tal contraposición parte de la no-comprensión de la profunda unidad del pensamiento marxista. Dicha unidad no niega la evolución. Todo lo contrario: representa la base merced a la cual la evolución de los puntos de vista no conduce al eclecticismo de la peor especie, sino que se ve coronada por descubrimientos revolucionarios en la ciencia. El proceso formativo de la cosmovisión marxista es bien conocido, y se halla bien estudiado. Se lo puede dividir condicionalmente en una serie de etapas. Mas, por causa de las diferencias, no se ha de perder de vista lo general, que se desarrolló de una etapa a la otra, y lo que constituye la médula de todo el proceso de la evolución ideológica.

EL HUMANISMO "MARXIANO" Y EL "MARX HUMANISTA"

Con la publicación de los "Manuscritos económico-filosóficos" y de "La ideología alemana", en los comienzos de la década del 30 de nuestro siglo, fueron reconstruidos los eslabones que faltaban para el proceso formativo de la ideología marxista. El cuadro se aclaró por completo. 1843 fue un año de brusco viraje, tras el cual el pensamiento de Marx comenzó a madurar rápidamente. El año 1844 es el del pase definitivo de Marx a las posiciones del materialismo y del comunismo. Los "Manuscritos" constituyen una especie de "Propileo", en cuya grandeza se percibe el creciente poderío del genio de Marx.

1. LA SOLUCIÓN DADA POR MARX AL PROBLEMA DE LA ALIENACIÓN

La exigencia de revisar todo el marxismo y de una nueva interpretación del mismo a la luz de los "Manuscritos económico-filosóficos", tiene como motivo que en éstos (a juicio de los que lo exigen) está elaborado de manera más consistente el problema de la alienación, el que representa, al criterio de los seudopartidarios del joven Marx, uno de los ejes de las construcciones teóricas "marxianas" del período temprano, y es una base oculta de sus obras tardías,

la que se halla imperceptiblemente disuelta en el interior de un cúmulo de minucias del análisis económico.

El problema de la alienación merece la atención más seria. Ocupaba hondamente los pensamientos del joven Marx, y ha desempeñado un papel nada sencillo en el proceso formativo de su cosmovisión. Precisamente, dentro de la marcha del análisis de este problema se había formado en Marx la idea acerca del carácter objetivo de las relaciones humanas, y así él había arribado a la comprensión materialista de la historia.

Transcurridos cien años desde que Marx diera la respuesta científica, y que la alienación había dejado de ser un problema teórico, la filosofía burguesa volvió a descubrirla para sí, y convirtió en tema de discusiones aquello que, a partir del mes de octubre de 1917, se hizo un asunto y una cuestión práctica de las masas trabajadoras revolucionarias.

Al círculo de cuestiones vinculadas con los problemas de la existencia humana y, antes que nada, al problema de la libertad y de la necesidad —problema sobre cuya solución se atormenta el pensamiento de la Europa Occidental— tratan de darle sentido mediante la categoría de alienación. El acentuado interés hacia el problema de la alienación torna la discusión sumamente encarnizada. Dicho interés está completamente justificado. La filosofía burguesa que pretende haber dado respuesta a las demandas espirituales del hombre contemporáneo, no puede pasar en silencio la explotación y la opresión, las que convierten al hombre en un robot, en un simple medio de aumentar la riqueza. Al hablar del capitalismo, y al reconocer las contradicciones imperantes en esta sociedad, sus apologistas intentan persuadirse ellos mismos, y especialmente a los demás, de que tales contradicciones son propias de la misma naturaleza interior del ser humano y que no tienen ninguna al-

ternativa social. A pesar de todo, procuran, con fastidiosa insistencia y sistemáticamente, inculcar la pobre idea en el sentido de que ninguna transformación social, ninguna revolución social, ha de destruir la alienación, puesto que su raíz reside en el propio hombre. De esta manera, quieren sugerir que el socialismo no da solución alguna al problema, y que también dentro de las condiciones del socialismo se mantendrá la alienación.

Sería imperdonable ingenuidad esperar loas para el socialismo de parte de los ideólogos burgueses. Algo más. Nadie les discute el derecho de estar parados sobre la cabeza. Cuando ellos expresan sus dudas referentes a la posibilidad de liquidar las contradicciones sociales y a la superación de la alienación más allá "de la barrera de la revolución", consideramos que todo está en orden: ellos continúan parados sobre la cabeza, igual que hasta ahora. Las réplicas se hallan dirigidas solamente contra las tentativas de demostrar, mediante citas de Marx, la versión metafísica de la alienación.

Sin detenernos sobre el minucioso análisis de las separadas aserciones de los "Manuscritos", nos limitaremos a señalar los lugares decisivos y las determinaciones características, las que, aun cuando no permiten seguir a todas las peripecias en el movimiento del pensamiento de Marx, darán, no obstante, una idea correcta del mismo, que no perturba su transcurrir natural.

Es indispensable desligarse, de manera más decidida, de las tentativas de analizar el problema de la alienación en el espíritu de las interpretaciones burguesas, muy de moda hoy. La "polivalencia" (por decirlo así) de la categoría de alienación usada por Marx, natural para las primeras formulaciones y que expresa la insistencia en la búsqueda de las más felices definiciones adecuadas al contenido de las ideas nuevas, es aprovechada ampliamente por los "críti-

cos" burgueses con el fin de desfigurar y tergiversar esa categoría. Ellos no quieren tomar en consideración que la alienación es considerada por Marx no dentro del plan tradicional abstracto-filosófico, sino que es analizada preferentemente, si no exclusivamente, sobre la base del material económico.

En su intepretación de la alienación, nada hay de Marx, y muy poco ha quedado de Hegel y de Feuerbach. Más bien se está en presencia de una imagen caricaturesco-mística de la alienación, tal como se la dibuja en la actual filosofía existencialista y católica. Y si los representantes de estas escuelas no están en condiciones de digerir el punto de vista de Hegel, o de Feuerbach, sin colorear esos puntos de vista mediante las tonalidades de subjetivismo y antropologismo subjetivo, es inútil alentar una esperanza de que ellos entenderían a Marx sin haberlo vulgarizado.

La filosofía clásica alemana, en la persona de Hegel y de Feuerbach, los que expresaban sus dos polos extremos, ha ejercido enorme influencia sobre Marx. Él mismo, también durante la época de su madurez, recordaba con agradecimiento a sus grandes antecesores y los apreciaba, especialmente a Hegel, como a pensadores de primera magnitud. Este rasgo de su carácter da expresión a la nobleza de un genio. Pagando debido tributo a sus antecesores, los reconoce como a sus maestros. Marx no aminoraba los méritos de nadie; guardaba el más cuidadoso respeto a la herencia teórica, no dejaba de anotar ningún pensamiento novedoso, ni original planteo de una cuestión realizado por algún autor olvidado o anónimo que había desempeñado, en la cadena del desarrollo de la ciencia, el papel de eslabón necesario, sin el cual no se realizan los grandes acontecimientos. Por el contrario: la vanidad de las mediocridades es intolerable: constituye realmente una gran tendencia humillar y cubrir de lodo. Así están procediendo precisamente los actua-

los enemigos del marxismo. Se afanan todo lo que pueden para presentar a Marx en el papel de un simple epígono de Hegel y de Feuerbach —un epígono que había logrado aplicar exitosamente el método del primero guardando fidelidad al principio antropológico del segundo.

¿Hasta qué grado es fundada la identificación del concepto "marxista" de la alienación con el "hegeliano"? Se dice que Marx ha tomado esa categoría de Hegel, y se limitó a substituciones como resultado de las cuales la fenomenología del espíritu se había convertido simplemente en la fenomenología del trabajo, la dialéctica de la alienación del hombre en la de la alienación del capital, y la metafísica del saber absoluto en la del comunismo absoluto.

Más aún: ¿es posible asentir con que Marx acepta el punto de vista de Feuerbach, por cuanto éste considera a la alienación desde el punto de vista de deshumanización del hombre, sin señalar su pertenencia clasista? Se dice que Marx no fue más allá que de las exigencias humanitarias en el sentido de la destrucción de la alienación, bajo la cual Feuerbach entendía la forma religiosa de ésta, viendo en su liquidación la condición de que el hombre volviera a encontrarse a sí mismo.

Tales descubrimientos, que "los críticos" se copian uno al otro, se pueden encontrar actualmente casi en cualquier guía y manual de anticomunismo. Esta circunstancia, probablemente, desempeña un papel, no de los últimos, en su osadía teórica, que llega hasta la afirmación de que la idea de la alienación, elaborada en la filosofía alemana por Hegel y Feuerbach, fue no sólo la fuente del pensamiento filosófico de Marx, sino que también le ha servido como base para la estructura de "El Capital".

Ciertamente, la crítica de la alienación desempeña un papel nada despreciable en la cosmovisión humanista de Ludwig Feuerbach. Pero era limitada y unilateral, por

cuanto Feuerbach consideraba a la religión como forma principal de la existencia de la alienación. Desde su punto de vista, Dios es una imagen autoalienada del hombre, arrancado de la base terrenal. El hombre se está alienando a sí mismo, y todas sus dignidades, aumentadas ilimitadamente por la fantasía, las atribuye al ser superior, mientras que él mismo, desolado e indefenso, espera sumisamente la ayuda del altísimo. Según Feuerbach, el problema de la filosofía consiste en que se tiene que destronar a la religión como una autoalienación del hombre, y devolver a éste la esencia perdida. De esta manera, la crítica feuerbachiana de la religión continúa su línea ilustrativa en el espíritu moral-antropológico y abstracto-humanístico característico de este filósofo y condiciona el elemento democrático de su cosmovisión.

Indudablemente, en este sentido, mediante su crítica de la alienación y en el pregonar del ateísmo, Feuerbach superaba a Hegel, pero le cedía en la general comprensión filosófica del significado de ese problema. Mientras que Feuerbach conoce tan sólo una única forma de la alienación, Hegel la extendía desde el punto de vista de la alienación a todos los ámbitos de la realidad vinculados con la actividad vital del hombre. La categoría de la alienación es central en la "Fenomenología del espíritu" y desempeña papel rector en la totalidad de la concepción filosófica de Hegel. De acuerdo con la misma, el espíritu absoluto, al que hay que comprender como fundamento y creador de todos y de todo, comienza su movimiento en la esfera del pensamiento puro. Debido a ello, la primera parte del sistema hegeliano se halla dedicada a la lógica. En la segunda parte —"La filosofía de la Naturaleza"— el espíritu es considerado dentro de la esfera de su "otra existencia". Precisamente, la Naturaleza es la alienación del espíritu. Pero, mediante su esencia propiamente dicha, su "espiri-

tualidad" se ve forzada a abandonar su ser en calidad de "cosa", u "objeto", y a regresar, de esa alienación, hacia sí misma. Tal supresión de la alienación realizable mediante el conocimiento de sí mismo por el espíritu, está expuesta por Hegel en la tercera parte, en "La filosofía del espíritu". De esta manera, por medio de la alienación, Hegel presenta la dialéctica de la conciencia y del objeto.

Tal mistificación se hizo posible debido a que Hegel ha podido comprender "al hombre como el resultado de su propio trabajo", o sea comprender que el trabajo constituye la esencia del hombre, que es la fuerza que lo forma y lo crea. Sin embargo, tan sólo a Marx le debemos el hecho de que esta genial sagacidad de Hegel no se haya frustrado. Hegel reconocía tan sólo una especie de trabajo, a saber: la labor abstracto-espiritual, el trabajo del pensamiento. Al transformar al hombre en espíritu incorpóreo, inmaterial, en una autoconciencia, y en vez de considerar a ésta como una propiedad del hombre, Hegel lo transformaba en real proceso histórico del desarrollo de la humanidad, en la formación de la autoconciencia. No es de extrañar que la alienación es comparada por él con el proceso de "objetización", cobrando ello un sentido completamente místico. Como resultado de semejante mistificación, las condiciones dentro de las que es realizada la alienación (esto es, la "objetización"), se reproducen siempre, y por ello la alienación adquiere carácter suprahistórico, esto es, fuera del tiempo.

Marx no se daba por satisfecho ni por las construcciones especulativas hegelianas, ni por las semisoluciones de Feuerbach, en las que la frase filosófica superaba el conocimiento positivo de las relaciones reales. En el transcurso de sus estudios de las cuestiones económicas, daba sentido crítico a las categorías de la economía política y a la consideración de las cuestiones vinculadas con el problema de la

alienación, encarándolo todo desde un ángulo novedoso. La ventaja de su enfoque se había puesto de manifiesto inmediatamente. Marx analiza no la alienación en general, sino, y en primer lugar, la alienación económica, el trabajo alienado. En ello, él toma la forma superior de la alienación; esto es, en esencia, está analizando las condiciones de la producción burguesa, dentro de las que la alienación adquiere su expresión extrema, o máxima. Son completamente infundadas las versiones acerca de que Marx, entusiasmado posteriormente por la Economía Política, redujo la esfera de la consideración de la alienación solamente a lo económico, privando al problema de su valor filosófico inicial. Todo lo contrario: Marx había arribado a sus deducciones por vía de "un análisis completamente empírico, basado —como él mismo lo anota en el prefacio a los «Manuscritos»— sobre el estudio crítico concienzudo de la Economía Política".[1]

Resulta, de esta manera, que la cuestión no consiste en que el joven Marx "habría emprendido una titánica tentativa de resolver problemas de la existencia humana",[2] y luego habría renunciado al problema que era superior a sus fuerzas, reduciéndolo a las cuestiones de la economía. El mérito de Marx reside precisamente en que, una vez que hubo vislumbrado en la realidad económica la base "de la solución de problemas de la existencia humana", renunció a las especulativas construcciones filosóficas, emprendiendo la demostración de su hipótesis. Por ello la teoría económica de Marx no constituía traición alguna a sus principios formulados inicialmente y a los postulados de partida, sino un desarrollo teórico y una demostración científica.

Después de los trabajos de Hegel y de la crítica feuerba-

[1] C. Marx y F. Engels, *De los trabajos juveniles*, Moscú, 1956, pág. 519.
[2] *Karl Marx*, Auswahl und Einlitung von Franz Borkenau, Francfort/Mein. Banburg, 1956, pág. 7.

chiana de la forma religiosa de la alienación, le llegó el turno a la crítica de la política y de las relaciones sociales. La nueva manera de abordar el problema de la alienación estaba vinculada con el reconocimiento del papel decisivo, definitivo, de la actividad productora, que se concibe como la práctica acción mutua o, más bien, recíproca, entre el hombre y la Naturaleza. En la base de todas las formas de la alienación, Marx divisó la alienación que surge en el proceso de la producción. "La religión, la familia, el Estado, el derecho, la moral, la ciencia, el arte, etc. —subraya Marx— son solamente formas *especiales* de la producción, que se someten a su ley general. .... La alienación religiosa, como tal, tiene lugar sólo en la esfera *de la conciencia*, en la del mundo interior del hombre; pero la alienación económica es de *la vida real* —y, en virtud de ello, su supresión abarca los dos aspectos".[3]

Partiendo de esta solución, en la que se halla comprendida la idea genial de la dependencia de todas las formas y regiones de la vida humana, de la esfera de la producción material, Marx destaca la nueva región de la investigación, y emprende el análisis de la alienación económica. Aprovecha la categoría del "trabajo alienado", para describir la relación específica del hombre respecto a los objetos del mundo exterior, que constituyen productos de la labor humana, y en los cuales, además de la substancia dada por la Naturaleza, se halla presente la energía muscular y espiritual del hombre, invertida por éste para su elaboración. La especialidad de esa relación consiste en que "el objeto producido por el trabajo, su producto, se halla opuesto al mismo, en calidad de cierto *ser ajeno*, en calidad de una *fuerza que no depende del productor*".[4]

[3] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, pág. 589.
[4] Ibid, pág. 560.

Algunos literatos burgueses contemporáneos interpretan en forma excesivamente extendida el fenómeno de la alienación. Concretamente, ello tiene su expresión en que todo esfuerzo creador del hombre, que encuentra su encarnación en objetos determinados (no obligatoriamente materiales), en diferentes instituciones y organizaciones, normas y tradiciones —más brevemente— en todo lo que se había separado del hombre y alcanzó una existencia exterior e independiente, ellos consideran como alienación. Con semejante interpretación, surge una posibilidad de que el fenómeno de la alienación se convierta en una categoría eterna. La cuestión llega tan lejos, que los manantiales de la doctrina de la alienación son descubiertos en la antigua idea del paganismo y en la antropología bíblica.[5] ¿Cómo no estar de acuerdo, en tal caso, con el catedrático de la Universidad de Indiana R. Tucker, de que "esta versión del marxismo, al parecer, difiere completamente del sistema marxista maduro"?[6] Mas no se puede estar de acuerdo con el respetable catedrático en que esa "versión" se halla contenida en los "Manuscritos económico-filosóficos" de 1844.

A este respecto, Marx dice todo claramente, y no se puede tolerar tergiversaciones. La cuestión de si la alienación del trabajo, cuando el producto de éste domina al hombre, es su destino fatal, tal como lo afirman los intérpretes del marxismo juvenil, encuentra en las obras de Marx una unívoca respuesta negativa. Inmediatamente, tras haber caracterizado la esencia del trabajo alienado, él traza la diferencia entre "la *objetización* del trabajo" y "la alienación del trabajo". "El producto del trabajo —explica Marx— es un trabajo fijado, consolidado en cierto

[5] Ver H. Weinschtock, *Der Tragödie des Humanismus*, Heidelberg, 1960, pág. 298.

[6] R. E. Tucker, *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Cambridge, 1961, pág. 11.

objeto, *substanciado*, hecho realidad en él mismo, es la *objetización* del trabajo. Su substanciación es su *objetización*. Dentro de los órdenes que supone la Economía Política, tal substanciación del trabajo, esta transformación en realidad, aparece como *la exclusión* del obrero de la *realidad*; la objetización aparece en calidad de *la pérdida del objeto* y el sojuzgamiento mediante el objeto; y la apropiación del objeto aparece como *una enajenación*, como *una autoalienación*".[7]

El hecho de que el resultado del trabajo, en su calidad de producto terminado, obtiene una vida exterior y, en cierto sentido, independiente, es propio de cualquier forma de la actividad vital humana en todas las etapas del desarrollo social-histórico. Se le designa precisamente con el término de "objetización del trabajo". Mas no es esto lo que Marx tiene en vista al analizar el sistema del trabajo alienado. Mediante tal categoría es caracterizada una forma especial de la vinculación recíproca entre el obrero y el producto de su trabajo, precisamente una forma tal, una relación específica tal, que supone no sólo la separación y la existencia independiente del objeto-producto del trabajo, sino su transformación en una fuerza que se opone hostilmente al obrero y que lo somete. "La *autoalienación* del obrero, dentro de su producto, no sólo tiene el valor de que el trabajo de éste se torna objeto, adquiere una existencia *exterior*, sino que también se convierte en una fuerza independiente, contrapuesta al obrero; subraya Marx que tal trabajo existe fuera de éste, independiente de él, como algo que le es ajeno, extraño; que la vida comunicada por él al objeto se arma contra él como algo hostil y ajeno".[8]

Más adelante, Marx subraya que solamente en presencia de determinados estadios, durante una determinada or-

[7] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, págs. 560-561 (en ruso).
[8] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, pág. 561 (en ruso).

ganización de la producción social, la "objetización" del trabajo se transforma en alienación del mismo; sólo dentro de determinadas condiciones, el proceso del trabajo se transforma en proceso de deshumanización y de autoalienación del hombre. ¿Y cuáles son esos estadios que se tienen en vista aquí? Como se desprende de las notas de Marx, se trata de los estadios y relaciones de los cuales partía la Economía Política premarxista, eso es, de las relaciones y formaciones vinculadas con la existencia de la propiedad privada. En consecuencia, la alienación, según piensa Marx, es característica para la sociedad en la que domina esa propiedad privada.

Al analizar la alienación del trabajo, Marx hace ver que la misma, por un lado, se halla engendrada por las relaciones de la propiedad privada, como si constituyera su consecuencia; y, por el otro, ella misma sirve de causa que constantemente reproduce tales condiciones.

En el sentido más general del vocablo, el trabajo es una interrelación activa entre el hombre y la Naturaleza. La producción presupone siempre, y en todas las condiciones, la determinada relación recíproca y las vinculaciones mutuas entre los hombres, eso es, unas determinadas relaciones sociales. Al elaborar un producto, el hombre crea no sólo cierta relación con el resultado de su trabajo, sino que también establece, mediante el mismo, merced a la división del trabajo, vínculos con otros productores.

Se comprende de por sí que, si el producto aparece, respecto a su productor como cierta fuerza ajena, también las relaciones entre los hombres adquirirán carácter hostil. Marx había planteado una pregunta completamente justa acerca de quién es el que se apodera del fruto de la alienación, si el mismo no viene a parar directamente en las manos del productor. Pues es imposible que ese fruto no pertenezca a nadie, siendo sencillamente ajeno al produc-

tor. Pues el producto del trabajo se fabrica con un fin determinado, para la satisfacción de ciertas necesidades, y alguien se halla interesado en el mismo y se apropia de él; porque no es con sus cualidades naturales que dicho producto se torna hostil hacia el hombre que lo ha creado. Marx contesta que "mediante la alienación del trabajo, el hombre está engendrando no sólo su propia relación con el objeto y con el acto de la producción, como hacia unas fuerzas que le son ajenas y hostiles a él; el obrero engendra también la relación que encuentran otros hombres respecto a la producción y hacia su producto, al igual que la relación en que él mismo se halla hacia esos otros hombres".[9] El producto en el cual se hallan alienadas las fuerzas y las capacidades del productor inmediato cae en las manos de otra persona, y el poder del producto ejercido sobre el productor es transformado en dominio de una persona sobre otra. De esta manera, desde el punto de vista de Marx, el trabajo alienado constituye la base de unas relaciones sociales especiales que encierran una contradicción antagónica entre los hombres, una forma antagónica de comunicación humana.

Un cuadro completamente diferente está pintando la crítica. Examinando, o contemplando la alienación desde la cúspide de su campanario, la crítica concibe la alienación como un antagonismo que caracteriza no determinada forma de relaciones sociales, sino como inherente a la civilización humana en su totalidad, y encuentra su expresión, antes que nada, en las contradicciones entre el progreso de la técnica y la nivelación de la personalidad humana. La creciente mecanización y automatización del proceso de la producción —dice la crítica— priva de personalidad al hombre y lo convierte en un simple apéndice de la má-

[9] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, pág. 569.

quina. Tal deshumanización no se limita (según esa crítica) a las condiciones capitalistas de la producción, pues, en grado igual, toca también a la organización socialista de la producción. De esta manera resulta que la crítica busca la raíz de la alienación en la técnica y no en las relaciones sociales. Y, en virtud de esto, ella afirma que la alienación no puede ser destruida por ninguna transformación social radical.

Algo más que esto: la esencia del análisis marxista de la alienación permanece inaccesible para los intérpretes antropológicos de Marx. Al no haber notado lo principal, esto es, que ya en los "Manuscritos económico-filosóficos" se halla expresada la idea acerca de las relaciones de la producción, ellos no están en condiciones de comprender el verdadero significado filosófico de la categoría de la alienación.

2. LA APOLOGÍA DE LA ALINEACIÓN. — APOLOGÍA DEL CAPITALISMO

La crítica no se preocupa desinteresadamente de "la amplitud" de los puntos de mira del joven Marx. Quiere examinar el problema de la alienación y de la existencia humana, dentro de las altas esferas, por encima de las nubes, de la filosofía abstracta alejada de los asuntos terrenales y de la vida económica, con el fin de arrojar el místico velo de eternidad sobre la alienación y sobre las contradicciones económicas de la sociedad capitalista. Por ese procedimiento, la alienación es transformada en una especie de categoría antropológica. Refuerza su tesis mediante indicaciones sobre los lugares de los "Manuscritos" en que Marx habla del "hombre en general", de "la naturaleza humana", de la autoalienación de la "esencia humana", etc. Estas precisiones figuran en calidad de "incontrovertibles"

pruebas a favor del carácter antropológico del pensar marxista, cuyas deducciones tienen, en virtud de ello, el valor de exigencias morales, pero no la fuerza objetiva de conclusiones científicas.

Este punto de vista domina en toda la literatura burguesa acerca de Marx. Queda casi invariada ya a lo largo de unos treinta años. Aun los primeros editores de los "Manuscritos", Landshut y Mayer, divisaron, "en la verdadera realidad del hombre", la particularidad principal y el punto de partida de la economía política marxista. En la nueva edición de las "Obras tempranas de Marx", aparecida en 1953, Landshut vuelve a reiterar que, en la concepción marxista de la historia, el objetivo final lo constituye "la realización de la esencia humana".[10]

La interpretación antropológica de la teoría de la alienación hecha por Thier está construida sobre la misma base. "Partiendo de la antropología —dice Thier— se pueden comprender las tendencias de Marx incluso hasta su manifestación en forma científica y política, sin hacer uso, en ello, de la ley del valor ni de su problemática".[11] Considera que también durante el período tardío, la base oculta de las consideraciones teóricas de Marx la constituye el cacareado concepto de la naturaleza humana, que no tiene nada de común con la concreta organización histórica de la sociedad.[12] Más claras aún son, con el mismo motivo, las exteriorizaciones de Bigo. "Marx —escribe éste— considera al hombre como a una categoría absoluta", y su (la de Marx) economía política representa una ética.

Se puede multiplicar la cantidad de exteriorizaciones análogas de varios autores, según los cuales el marxismo se

10 Karl Marx, *Die Frühschriften*, Herausgegeben und eingeleitet von S. Landshut. Stuttgart, 1953.

11 E. Thier, *Karl Marx: Nationalökonomie und Philosophi*, Köln-Berlin, 1950, pág. 4.

12 E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, págs. 4-5.

reduce a una preconización moral, y Marx queda consagrado como patriarca del socialismo ético; mas ello no ha de aumentar sus demostraciones, porque el aparente carácter radical de semejantes aseveraciones se halla en dependencia inversa respecto a su verosimilitud histórica. Inclusive, en un caso exclusivo, si los filósofos burgueses renunciasen al tratamiento, arbitrario en muchos sentidos, de las obras de Marx, ellos de todas maneras no están en condiciones de evitar errores, porque presentan la obra sin madurar, como la última palabra del marxismo. En general, no es legítimo atribuir a los borradores, a esbozos y a manuscritos, sea cual fuera el período al que pertenezcan, un valor excesivo. Tanto más es necesaria la circunspección en el trato con los manuscritos del período temprano, cuyos trabajos, aun publicados, han de ser examinados en calidad de etapa preparatoria de la teoría madura.

Al declarar los "Manuscritos económico-filosóficos" como obra central, los "partidarios" del joven Marx han cerrado el camino hacia la correcta comprensión de la posición de Marx respecto a Hegel y Feuerbach, de su postura respecto a la Economía Política y las teorías socialistas burguesas, sin hablar ya de que aquéllos han quebrantado el vínculo entre el marxismo joven y el maduro, resultando impotentes para comprender la unidad del pensamiento de Marx. Las nuevas ideas contenidas en los "Manuscritos económico-filosóficos", cuyo desarrollo ulterior constituyó el núcleo de la doctrina de Marx, quedan, en consecuencia, fuera de los límites del entendimiento de aquéllos.

Por medio del análisis del trabajo alienado, Marx había hecho una información de amplísimos alcances. En primer lugar, ello le había permitido investigar *la base de las bases* de las teorías económicas: la propiedad privada, la que siempre era considerada como premisa natural de la

sociedad y servía como dogma incólume, contra el que ninguno de los economistas se atrevía a atentar. La propiedad privada era un ídolo cuyo misterio permanecía sagrado. Una vez descorrido el velo del misterio que ocultaba las relaciones de esa propiedad privada, Marx pudo dar comienzo a la crítica de las teorías económicas en las que tales relaciones estaban fetichizadas y la propiedad privada era considerada como atributo radical de la naturaleza humana. Ya de acuerdo con los primeros resultados de la crítica, se puede juzgar libremente cuán lejos se había ido Marx en sus deducciones.

A pesar de su principio, implícito, de que el trabajo es el primer manantial de la riqueza, la Economía Política burguesa defiende la organización capitalista de la producción y justifica el régimen de explotación y del esclavizamiento del trabajo. "La Economía Política" —escribe Marx— parte del trabajo como del alma auténtica de la producción, y sin embargo no le da nada al mismo, entregando todo a la propiedad privada".[13]

Mediante su trabajo, el obrero enriquece al capitalista y al poseedor de tierras y, en consecuencia, aumenta el poder de éste sobre él. Cuanto más grande es la cantidad de mercaderías que produce, tanto más inestable y peor es su situación, porque, atraído e involucrado en la carrera de la superproducción, se condena, él mismo, a la desocupación y a la miseria. Es ahí donde se manifesta la alienación del obrero, del producto de su trabajo. Mas no sólo los resultados del trabajo —los productos terminados— en los cuales se halla congelado el trabajo acumulado, dominan, en forma de capital, al trabajo viviente. El mismo trabajo, como lo subraya Marx, es hostil, por su carácter al productor inmediato: le es odioso debido a que el últi-

[13] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, pág. 570 (en ruso).

mo está ocupado por el trabajo no por su propia voluntad, sino que se ve forzado a ello por las circunstancias. Su actividad productiva se convierte inevitablemente en proceso de la autoalienación del hombre. De esta manera, "la alienación se pone de manifiesto no sólo en los resultados finales, sino también durante *el propio acto de producción, en la misma actividad productora*... En la alienación del objeto del trabajo sólo se hace el balance de la alienación, de la autoalienación y de la actividad del mismo trabajo".[14]

Mas a la Economía Política burguesa no le importa todo esto. Ella considera completamente normal esta situación, se limita a la simple comprobación de esas contradicciones y ni piensa justificarlas. Ella, sencillamente, no veía ahí problema alguno. Tal indiferencia se explica mediante las simpatías y antipatías clasistas. La Economía Política burguesa ve en el obrero no al hombre, sino una simple fuerza de trabajo, y se interesa por él sólo como por un factor de la producción.

Marx, por el contrario, se ha ocupado precisamente del estudio de las causas que llevan hacia las contradicciones. Renunció a la premisa incondicional de la que partían silenciosamente los economistas anteriores, y sometió la propiedad privada a la investigación universal, desde todos los puntos de vista.

Es muy sintomático que en las discusiones que se están llevando a cabo en nuestros tiempos por los filósofos burgueses occidentales, especialmente, por los franceses y alemanes, no se menciona ni con una sola palabra la propiedad privada, como si la misma no tuviera ninguna relación con el problema que se está examinando. La alienación se supone como algo trascendental, que sale mucho más allá de los límites de la grosera realidad empírica. Les agrada

[14] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, pág. 563 (en ruso).

hablar del trágico desdoblamiento de la existencia humana, del desarreglo de la persona arrojada hacia el mundo que le es hostilmente contrapuesto, y atormentada por los temores del futuro desconocido; y ven la amenaza en la sociedad como tal, y no en las contradicciones propias del modo capitalista de producción.

Esta interpretación de la alienación, abstracto-antropológica, confeccionada en el espíritu de la filosofía, subjetiva, es profundamente ajena a Marx en su integridad —tanto al joven como al maduro, en la misma medida. Lo principal y lo más característico para la solución marxista del problema, es ignorado en forma completa en esa interpretación. Y, al mismo tiempo, la nueva formulación de la pregunta había permitido a Marx hacer unas deducciones radicales que han revolucionado la Economía Política, y que han convertido, de utopía en ciencia, la doctrina del socialismo.

La investigación de la propiedad privada ha sido extraordinariamente fecunda. Marx estableció el vínculo entre el fenómeno llamado alienación, y la propiedad privada. Se tornó evidente que la causa del surgimiento de la propiedad privada no reside en el trabajo en general, sino en el trabajo alienado, esto es, en su carácter especial. Mas, "aun cuando la propiedad privada aparece en calidad de base y causa del trabajo autoalienado —dice Marx—, en realidad ésta, por el contrario, va resultando como consecuencia de aquél... Posteriormente, esa relación se convierte en relación de acción recíproca".[15]

Si es verdad que el origen de la propiedad privada se halla históricamente condicionado, y que su raíz la constituye el trabajo alienado, ¿cómo explicar entonces el origen del trabajo alienado? ¿Quizás tendrán razón los que afir-

[15] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, pág. 569.

man que la alienación del trabajo siempre tenía lugar, y que no puede ser superada mediante la abolición de la propiedad privada y mediante la socialización de los medios de producción? Según dice Weinschtock, la fe en que la instalación de la propiedad social ha de llevar de por sí hacia la humanización del trabajo, constituye un profundo extravío, porque la acción deshumanizadora del trabajo mecanizado queda en pie tanto en una empresa socialista, como en una privada.[16]

En el temor de ser desenmascarado definitivamente en su posición de defensor de la esclavitud asalariada y de la explotación, Weinschtock se da prisa en añadir que no quiere decir que la lucha contra el capitalismo no haya tenido consecuencias favorables, y que carezca de sentido. Reconoce su necesidad en el pasado. Pero el valor verdadero de las salvedades se torna evidente cuando, en pos de estas semiconfesiones, Weinschtock declara que, si los comunistas de hoy siguen aferrándose de la doctrina marxista acerca de las clases y de la lucha de clases que se habían convertido en una idea ficticia en las condiciones del siglo XX, se colocarán bajo la amenaza de la destrucción a toda la doctrina.

Habiendo exteriorizado una tolerancia hacia el marxismo, e inclusive una "preocupación" por el mismo, Weinschtock agrega muy sesudamente que el carácter contradictorio del trabajo fijado por Marx en la categoría del trabajo alienado, se conserva durante todos los regímenes sociales, debido a que el mismo radica en la esencia de la propia producción, en la naturaleza ambigua del trabajo y en las particularidades de la producción maquinizada. Sin embargo, Weinschtock no se da por satisfecho con esto. Refuerza su tesis mediante... la teología. Acudiendo a la

[16] Ver H. Weinschtock, *Die Tragödie des Humanismus*, Heidelberg, 1960, pág. 298.

leyenda bíblica de cómo Adán y, junto con él, toda la especie humana, fue maldecido y condenado "in aeternum" a conseguir su pan cotidiano con el sudor de la frente, Weinschtock se enternece con el hecho de qué cantidad de verdadero y de profundo hay en la comprensión bíblica del trabajo, en su calidad de maldición.

En realidad, durante todos los tiempos de la historia escrita, el trabajo aparecía como una pesada obligación que el hombre estaba forzado a cumplir, movido por la severa necesidad. El trabajo era odiado por los trabajadores, porque era un trabajo a palos, ejecutado a favor de otros. La religión le dio a este hecho una interpretación mística. ¡Y ahora nos están sirviendo un cuento de la maldición, en calidad de demostración de la eternidad del carácter alienado del trabajo!

Retornemos, sin embargo, a Marx.

3. EL COMUNISMO ES HUMANISMO MARXISTA

La cuestión acerca de las causas y de las condiciones del surgimiento de la alienación del trabajo, está resuelta por Marx en los "Manuscritos", en la forma más general. Él pregunta directamente: "...¿Cómo ha llegado *el hombre hasta la alienación de su trabajo?* ¿Cómo está basada esta alienación en la esencia del desarrollo humano?" Y responde que, para la solución de este problema, ya se ha obtenido mucho, por cuanto la cuestión acerca del origen, o procedencia, de la propiedad privada está reducida "a la cuestión de la relación *del trabajo alienado*, respecto a la marcha del desarrollo de la humanidad.[17] Ya en la misma formulación de la pregunta se ve la manera de encarar de Marx la alienación del trabajo, como un fenómeno históricamente transitorio. Una nota de Marx pone a descu-

bierto qué es lo que él sobrentendía, cuando vinculaba la procedencia, o surgimiento, de la propiedad privada con la cuestión de la relación del trabajo alienado respecto a toda la historia del desarrollo de la humanidad. Cuando Marx señala que el proceso de la producción transcurre inicialmente en forma de alienación, ello significa, evidentemente, el condicionamiento de la alienación, por causa de la ausencia del desarrollo de las fuerzas productivas de la sociedad, o, como él mismo diría en los "Manuscritos", por el nivel del desarrollo de las fuerzas esenciales del hombre.

A los dos años, en "La ideología alemana", analizando las condiciones de superación de la alienación, Marx nombra, entre otras, también la necesidad de un enorme crecimiento de las fuerzas productivas. En consecuencia, la falta del desarrollo, el bajo nivel de las fuerzas productivas es la causa radical de la alienación.

No tiene que confundirnos la circunstancia de que la explicación referente al surgimiento de la propiedad privada que fue dada en los "Manuscritos" difiere algo de las explicaciones posteriores. Si se descuenta que ésta fue la primera tentativa emprendida por Marx para explicar la propiedad privada por vía completamente económica, habrá que admirar la valentía de las deducciones y la profundidad de su fundamentación. Tanto más grande y significativa es esta hazaña, por cuanto antes de Marx, ni los economistas que defendían el principio de la propiedad privada, ni los socialistas que lo sometían a la crítica aguda, no tenían ningún concepto científico acerca de la naturaleza de la propiedad privada, ni tampoco estaban en condiciones de explicar su procedencia.

Semejante impotencia teórica constituye tan solo una consecuencia particular de la incomprensión general de las

[17] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, pág. 571.

relaciones de propiedad, en calidad de forma jurídica de la expresión de determinado conjunto de relaciones de la producción; de una incomprensión del hecho que sería una tautología, una simple repartición, si se dijera que "no puede haber ninguna alusión acerca de una producción cualquiera y, en consecuencia, acerca de ninguna sociedad, allí donde no existe forma alguna de propiedad".[18] La producción siempre afecta forma social: para ocuparse de la producción de bienes materiales, los hombres entran en determinadas relaciones sociales, independientes de la voluntad de ellos, y en vinculaciones, dentro de cuyos marcos tiene lugar la producción. De la cantidad de relaciones que se forman en el mismo proceso productivo, son las básicas y determinativas de todas las demás relaciones, las relaciones de los hombres respecto a los medios de producción, esto es el modo de unir a los productores con los medios de producción.

Estas tesis desde hace mucho, axiomas del materialismo histórico, recibieron su madura formulación en los años 1845-1847. Esos pensamientos no fueron soluciones hechas a la ligera, sino que constituyeron deducciones fundamentales maduradas en el proceso de una crítica, sólida y fundada, de las teorías económicas. Su primera formulación de 1844, que distaba mucho aún de ser definitiva, había sido obtenida del análisis del trabajo alienado y de los hechos vinculados con el mismo.

Aun cuando la insuficiencia de conocimientos económicos limitaba, como es natural, el pensamiento del joven Marx en determinado sentido, pero merced a su nueva manera de plantear y a su manera dialéctica de encarar la solución de la cuestión, cediendo todavía a algunos economistas consagrados en algunas minucias en cuanto a la descripción de

[18] C. Marx y F. Engels, *Obras*, ed. 2ª, t. XII, pág. 714 (en ruso).

sendos fenómenos y categorías económicas, los superaba a todos ellos por su habilidad de captar la faz interior de los procesos que analizaba. Mientras aquellos economistas estaban propensos a tomar a crédito las ideas burguesas en boga acerca de la propiedad privada, Marx había emprendido su análisis.

Una de esas ideas en boga era la ilusión acerca del carácter "substancial" de las relaciones de la producción, en el capitalismo.

A la Economía Política la preocupa tan solo la relación entre un propietario particular, o sea privado, hacia el otro, de la misma especie. Le es, en virtud de esto, tanto más fácil pasar en silencio las contradicciones de la organización capitalista de la producción, y hacer pasar las relaciones capitalistas, por relaciones entre objetos. De ahí, que la forma existente de la sociedad, basada sobre la propiedad burguesa, sea declarada como general, y la misma propiedad privada, como condición necesaria de la existencia de la sociedad.

Veinte años más tarde, Marx caracterizó este fenómeno del fetichismo de la mercancía, comunicándole su acabada formulación científica. Durante el capitalismo —señaló Marx— las relaciones sociales de los hombres afectan la forma fantástica de relaciones entre objetos. La causa de esta mistificación reside en la misma forma mercantil. El producto del trabajo se torna enigmático de golpe, ni bien se vuelve mercadería; más exactamente: ni bien adquiere valor de cambio, porque el valor de uso de una mercadería no contiene nada de místico, o misterioso.

En virtud de la división del trabajo social que existe dentro de las condiciones de la organización capitalista de la producción, los objetos de consumo se tornan mercaderías sólo debido a que constituyen productos de los trabajos aislados e independientes entre sí, trabajos particu-

lares de personas, que los fabrican para intercambio. Al llevar al mercado el producto de su trabajo, el productor, una vez convertido en poseedor de mercadería, pierde el poder sobre la misma, y deviene en absoluta dependencia de los ciegos elementos del mercado. Pues, la variación de la coyuntura de éste depende de una cantidad infinita de factores, cuya actuación es prácticamente imposible prever de antemano. En general, las relaciones que se forman a través del mercado en el que se efectúa el intercambio de los productos de la actividad, representan relaciones entre mercaderías, y solamente mercaderías.

Los propietarios retroceden al segundo lugar, cediendo el primer lugar a sus mercaderías. En el proceso de intercambio de los productos de la actividad, se establecen relaciones determinadas entre las mercaderías y, a través de éstas, entre las personas que se hallan detrás de las mismas. Los productores de las mercaderías no sospechan que, al trabajar para el mercado, ellos quedan ligados, mediante miles de lazos, con otras personas —iguales productores de mercaderías—, y que las relaciones entre sus respectivas mercaderías, esto es, las relaciones mercantiles, que se van formando al margen de sus voluntades, constituyen, en realidad, las relaciones entre ellos mismos, las de poseedores de las mercaderías, es decir, relaciones sociales. Por el contrario: la cosa se presenta en tal forma, que son los objetos los que están dominando a los hombres, el trabajo muerto domina al trabajo viviente, el pretérito —al actual. Todo se desnaturaliza aquí: los vínculos entre los hombres son sustituidos por vínculos entre objetos, y las relaciones sociales van cobrando un aspecto de relaciones de objetos. La Economía Política burguesa no ha descifrado las relaciones entre hombres, bajo el revestimiento, o envoltura de las relaciones entre objetos. El misterio del fetichismo mercantil fue revelado, por primera vez en la ciencia eco-

nómica, por Marx. Él explicó la causa del hecho, de que las relaciones sociales entre los hombres aparecen como si fueran invertidas, en forma de relaciones sociales entre objetos. Marx señala en "El Capital": "Dado que los productores entran en contacto social sólo por vía del intercambio de los productos de su trabajo, entonces también el carácter específicamente social de sus trabajos particulares se manifiesta solamente dentro de los marcos de tal intercambio. En otras palabras: los trabajos particulares son realizados, de hecho, en calidad de eslabones de un trabajo social en conjunto, sólo a través de las relaciones que establece el intercambio entre los productos del trabajo y, con la mediación de ésos, también entre los productores mismos. Por esto, a los últimos, es decir a los productores, las relaciones sociales de sus trabajos particulares, les parecen precisamente aquello, que representan en realidad, eso es, no relaciones directamente sociales de las propias personas dentro de su trabajo, sino, por el contrario, relaciones sociales de los objetos".[19] Una vez descubiertas las calidades mistificadoras de la propiedad privada capitalista y el mecanismo del surgimiento del fetichismo mercantil, Marx señala que se le pondrá fin a éste, cuando el proceso de la producción social esté organizado racionalmente, y "se haya convertido en un producto de la libre asociación social de los hombres" que lo tomarán bajo su consciente control.[20] Para eso es necesaria la socialización de los medios de producción, esto es la abolición de la propiedad privada, la que constituye la condición obligatoria de la destrucción del fetichismo mercantil o, si hacemos uso de la terminología del marxismo temprano, la forma alienada de la comunicación, cuando sobre los hombres dominan, en forma

[19] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XXIII, págs. 82-83 (en ruso).
[20] Ibid, pág. 90.

de fuerzas ciegas y elementales, sus propias relaciones sociales.

Según el pensamiento de Marx, el comunismo es precisamente la sociedad libre de la opresión económica y de la explotación clasista; una sociedad en la que las relaciones de producción pierden su anterior carácter místico, tomando la forma racional, porque el comunismo no es sociedad de propietarios de mercaderías y productores de éstas, sino una asociación de trabajadores que se habrían aunado libremente, para la producción en común. Por cuanto los medios de producción no están dispersados ni desmenuzados, sino que se hallan concentrados en las manos de toda la sociedad, ésta se verá en condiciones de llevar una economía planeada, de regular concientemente el proceso de la producción y de orientar su desarrollo.

La mayoría de los autores dedicados a la falsificación de la historia del marxismo temprano, toman el análisis marxista del trabajo alienado y la crítica de la situación del obrero en la sociedad burguesa, como una crítica de orden moral. En lugar de fundamentar su punto de vista, ellos indican que en las digresiones económicas marxistas hay exceso de pasión partidaria, y apelación dirigida hacia el hombre, para que se las pueda considerar como digresiones objetivas y rigurosamente científicas.

¿Son justas semejantes deducciones, de las que se sigue más adelante que la Economía Política marxista no es una ciencia, sino una doctrina ética? Ciertamente, en los "Manuscritos económico-filosóficos" se puede encontrar, casi a cada paso, unas exteriorizaciones en el sentido de que la propiedad privada es una forma alienada de las relaciones humanas, incompatibles con la "actividad verdaderamente humana". Marx critica la Economía Política por el hecho de que ella está fija en la alienada forma antagónica de las relaciones sociales, en calidad de básica y "correspondiente

a la predestinación humana". Mas deducir de ahí que la abstracta naturaleza humana constituye una escala mediante la cual Marx mediría la racionalidad de la organización social; y, borrar, basándose en ello, la diferencia entre los puntos de vista de Marx y los antropológicos de Feuerbach, los que, en su tiempo, habían servido como base teórica del verdadero socialismo, sería completamente inexacto.

Para poder juzgar hasta dónde son poco convincentes tales afirmaciones —pues no se las puede denominar argumentos—, nos acogeremos a "El Capital", cuyas ideas apenas si alguien las ha de acercar a las concepciones antropológicas de Feuerbach. De paso: al oponer al capitalismo la sociedad comunista, Marx la determina como una sociedad en la que los hombres trabajarían dentro de unas condiciones "más dignas de su naturaleza humana, y adecuadas a la misma",[21] y donde la labor del hombre, habiendo dejado de ser únicamente el medio de asegurar su existencia biológica, reencontraría su específico significado humano inicial.

Si Marx parte no de las necesidades y de la "naturaleza general" del hombre, sino que analiza el período económico histórico concreto, o sea la formación económico-social capitalista, entonces, ¿cómo, en este caso, se puede explicar su previsión referente a la futura sociedad, como de la "más adecuada a la naturaleza humana"? Pues, precisamente esta faz de la doctrina económica de Marx, su fundamentación de la abolición inevitable del régimen de la propiedad privada burguesa, es la que provoca, más que otra cosa, los ataques y acusaciones del carácter no científico de sus anticipaciones referentes al advenimiento del comunismo.

En su condición de hombre de ciencia, Marx, en sus

[21] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XXV, parte II, pág. 387 (en ruso).

investigaciones, se atenía rigurosamente a los hechos. Mas no se daba por satisfecho con la simple comprobación de la explotación capitalista, del carácter antagónico de las relaciones de producción burguesas, etc., sino que establecía el vínculo entre los diversos fenómenos económicos, vínculo que, al final, es precisamente el que lo conduce hacia el concepto de la sociedad como de un sistema único que vive y se desarrolla de acuerdo con determinadas leyes. Es ahí donde se pone de manifiesto la superioridad de la manera de pensar dialéctica de Marx, respecto al empirismo de los economistas, cuyas teorías se tornaban eclécticas, en grado creciente.

Al considerar las relaciones sociales caracterizadas por la propiedad privada como un sistema único, Marx las concibe en calidad de una necesidad histórica. El desarrollo del hombre en calidad de ser social, su "relación activa" respecto a sí mismo como con respecto a la comunidad primitiva, es posible, primeramente, —dice Marx— "en forma de alienación".[22] El enfoque científico de Marx respecto a la crítica del capitalismo, se manifiesta una y otra vez más en el reconocimiento de la regularidad de la sociedad basada en la propiedad privada, como una etapa obligatoria condicionada por el carácter específico (alienado) del trabajo, por el insuficiente desarrollo de las fuerzas productivas. Pero él no se detiene en ello. El pathos de sus investigaciones —con mayor profundidad— se halla en la demostración de que la propiedad privada, al tornarse general, se dirige de manera inevitable hacia su propia liquidación, de la misma manera que, en su tiempo, fue inevitable su aparición.

En contraposición de la anterior crítica utópica, comunista y socialista, que condenaba el capitalismo desde el

[22] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XXV, parte II, pág. 387 (en ruso).

punto de vista de la justicia general y de normas morales, y que ofrecía la transformación del régimen de lucro personal y de explotación, por obra de elevados ideales, Marx pone al descubierto las contradicciones de la sociedad burguesa que constituye la forma superior, más desarrollada de las relaciones de la propiedad privada. Hace ver que tal forma es contradictoria interiormente. La oposición, o contraste entre la propiedad y la ausencia de la misma dentro de la sociedad capitalista, tórnase antagonismo entre el trabajo y el capital. La lucha entre éstos "se convierte inevitablemente en el punto más alto, en el grado superior y en definitiva en el hundimiento de todas las relaciones de la propiedad privada".[23]

Con la aclaración teórica de esa compleja problemática se halla vinculado el pase definitivo de Marx a las posiciones clasistas del proletariado que le habían permitido mirar, aún con más profundidad, las contradicciones que desgarran la sociedad capitalista. Sus deducciones científicas obtenidas por el método objetivo adquieren el lenguaje de las apreciaciones clasistas.

Marx no se limita a señalar la existencia de las contradicciones, sino que aclara la naturaleza de las diferentes fases de esa contradicción —la positiva y la negativa, la conservadora y la revolucionaria— y, de acuerdo con esto, determina su perspectiva y su destino histórico. Hace ver que la propiedad privada por sí misma, mediante su movimiento económico, se encamina hacia su abolición, y lo lleva a cabo por vía de engendrar al proletariado como su contrario. "El proletariado —dice Marx— lleva a la ejecución el fallo que la propiedad privada, al engendrar al proletariado, pronuncia contra sí misma, al igual que ejecuta el veredicto que el trabajo asalariado debe producir

[23] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, pág. 575 (en ruso).

riquezas ajenas y su propia miseria. .... Con el triunfo del proletariado desaparecerá, tanto el mismo proletariado como el contrario que lo condiciona, la propiedad privada".[24]

Se advierte así que no son los buenos augurios, ni las exigencias del ideal de justicia, los que se hallan en los fundamentos de la doctrina marxista acerca del comunismo, sino el más severo y riguroso análisis de las leyes económicas, cuya inmanente acción lleva a la desaparición de todo el sistema capitalista y prepara las premisas materiales para el pase hacia un régimen nuevo, más perfecto.

4. NUESTRAS DISCREPANCIAS

Es tiempo de efectuar algunos balances.

¿Qué se puede decir acerca de la interpretación "humanista" y "antropológica" del marxismo temprano? El ruido en torno del llamado "Marx humanista" testimonia acerca de la crisis de la ideología burguesa y, en particular, sirve como un buen índice de que tratan de hacer revivir el humanismo burgués que, históricamente, está agotado, haciéndolo bajo la bandera del "marxismo humanista".

¿En qué reside el sentido de oponer a Marx contra Marx; al Marx de las "obras tempranas", con el Marx autor de "El Capital?" Ahora conocemos más concretamente las facetas de esta contraposición, y tenemos la posibilidad de definir nuestras discrepancias.

El "marxismo humanista" descansa sobre la concepción subjetivo-antropológica actual. Quieren demostrarnos que la acción de un hombre en general y el pregonar la paz entre las clases, es testimonio de un auténtico humanismo. Por el contrario, la doctrina acerca de las clases, de la lucha

[24] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. II, pág. 39 (en ruso).

clasista y de la revolución como acceleradora del desarrollo social, se consideran inhumanas. En otras palabras: los partidarios de la llamada "variante humanista" en la interpretación del marxismo temprano tratan de hacernos retornar hacia las viejas ideas premarxistas, exitosamente superadas por Marx. Es conocido que, durante su desarrollo político, Marx pasó desde las convicciones revolucionario-democráticas a las posiciones del comunismo proletario. Este paso llegó a su completo desarrollo en 1844.

El "marxismo humanista" es una doctrina ética, y no una ciencia de la lucha revolucionaria y de la emancipación del proletariado. La doctrina económica de Marx no puede ser reducida a ética, pero de ello no surge, de manera alguna, que dicha doctrina es antihumanista. Los liberales y los demócratas burgueses y pequeñoburgueses han pronunciado una cantidad más que suficiente de frases bonachonas a favor del humanismo. Pero, dejando de lado los discursos generales sobre el humanismo, Marx mostró su carácter clasista y su base económica. El humanismo marxista es un humanismo edificado sobre la sólida base del análisis económico de la sociedad; es un humanismo cuyas conclusiones tienen, en consecuencia, la fuerza de leyes objetivas y no de sentencias morales.

Un enorme papel en la elaboración del punto de vista científico sobre el desarrollo histórico-social lo ha desempeñado el análisis marxista del trabajo alienado. Como se ha anotado, la multifacética categoría de la alienación no crea, sin embargo, dificultades insuperables para el esclarecimiento de su significado filosófico y económico. Los conceptos con los cuales opera Marx poseen un contenido completamente concreto y determinaciones históricas bastante precisas.

De cualquier modo, está fuera de discusión que precisamente durante la investigación de las cuestiones vincula-

das con la alienación del trabajo, Marx, merced a haber comprendido la propiedad privada como la expresión político-económica de la autoalienación humana, llegó a la idea de las relaciones de la producción, las que, en las condiciones del capitalismo, aparecen bajo aspecto mistificado, no como relaciones sociales entre los hombres, sino como relaciones entre objetos. De esta manera, mediante la categoría del trabajo alienado, Marx descubre, hace la autopsia de las contradicciones históricas, reales, las que radican no en la naturaleza humana, como afirman los antropólogos, sino que se hallan vinculadas con la producción mercantil y alcanzan su máxima tensión en el capitalismo.

Hay que tener presente que la economía política premarxista reconocía la oposición entre el trabajo y el capital, pero la consideraba como base eterna e incólume de la existencia de la sociedad. Al defender el punto de vista de que la alienación es propia de la naturaleza humana, los actuales teóricos burgueses también pierden pie y caen en la desnuda apologética. Pero la particularidad de la solución que da Marx a esta cuestión reside en que él supo señalar los caminos para la superación de la alienación y del antagonismo social ; y también para divisar, en el proletariado, la fuerza que debe destruir la sociedad de la explotación y de la opresión.

¿Acaso no es el colmo del disparate denominar humanista a la teoría antropológica que reconoce la opresión y la alienación como destino fatal del hombre, tildando, en cambio, de "antihumanista" a la ciencia de la emancipación de toda clase de opresión y de la abolición de la alienación? ¿Desde cuándo los hipócritas suspiros acerca de la poco envidiable suerte de la humanidad se han convertido en más humanos que la heroica y abnegada lucha por la auténtica igualdad de los hombres?

El tema central del "humanista Marx" es la personali-

dad, que según ellos estaría olvidada en el marxismo maduro. Han llegado al absurdo al decir que el comunismo, subrayando el papel determinante de la sociedad, de lo colectivo, humillaría la dignidad y el significado de la personalidad, y que el comunismo, en su integridad, es hostil a ésta y, en virtud de ello, es antihumanista. Promoviendo al primer plano el problema de la personalidad, entendida en el plano extremadamente abstracto-antropológico, los ideólogos burgueses intentan sumir en la sombra y luego suprimir del todo las cuestiones del régimen político-social de la sociedad. En tal perspectiva, el problema de de la personalidad, del individuo, pierde el suelo histórico, abriendo la posibilidad de la construcción artificiosa de contradicciones entre la personalidad en general, y la sociedad, también en general.

El marxismo no niega la contradicción entre la personalidad y la sociedad, entre el individuo y la colectividad. No obstante, para que su consideración no se convierta en una frase huera, sin sentido alguno, se impone saber de qué sociedad se trata, representante de qué clase o de qué grupo social es el individuo dado. El marxismo enseña, en consecuencia, que a las relaciones entre la personalidad y la sociedad hay que considerarlas concretamente, teniendo en cuenta la forma histórica de la sociedad y la base clasista de la personalidad.

Esta manera de atender la cuestión está ligada con la concepción general histórica de Marx, cuyas ideas fundamentales se hallan expresadas en sus obras juveniles. Por eso, así como al marxismo temprano le es ajena la contraposición de la personalidad y la sociedad, así también al marxismo maduro le es absolutamente ajeno lo contrario: la oposición de la sociedad a la personalidad. Y, sin embargo, los filósofos burgueses, cuyo modo de pensar no puede salirse, de ninguna manera, de los marcos de esa

contraposición, la atribuyen a Marx. Afirman que el marxismo maduro considera que el individuo existe para la sociedad y que aquél liquida lo individual a favor de lo general, de lo universal; y que el marxismo maduro considera a la sociedad como medio para la existencia de la personalidad humana aislada.

En general, tal contraposición es falsa desde todos los puntos de vista, y la cuestión de si la sociedad existe para el individuo o éste para aquélla, está planteada de manera completamente incorrecta, porque el hombre es un ser social, es una individualidad sólo dentro de la sociedad; sólo ésta le proporciona la posibilidad de manifestarse y de desarrollar las aptitudes que viven en él, sus capacidades y su talento. Lo dicho constituye la respuesta para aquellos que están acusando al "marxismo contemporáneo" (término ideado para contraponerlo al "verdadero" marxismo) de "haber excluido lo especial", "de haber transformado a los hombres en instrumentos pasivos de su clase".

Es digno de atención que la interpretación antropológica del marxismo temprano se identifica con la pretensión de algunos existencialistas de ahondar el marxismo y llenar en el mismo "la laguna" mediante una doctrina acerca del individuo y del significado humano. Ninguna de estas corrientes quiere comprender que Marx ha realizado una hazaña y transformó la sociología en ciencia, precisamente mediante aquello que había reducido lo individual a lo social; ninguna de aquéllas quiere aceptar que precisamente en el concepto de "clase" el marxismo había hallado la clave para dar solución al problema de la personalidad.

Merced a su posición proletaria clasista, el joven Marx insufló en el humanismo un nuevo contenido y colocó la cuestión cerca de la futura sociedad en un terreno práctico. El humanismo marxista es un humanismo revolucionario, es comunismo, cuya naturaleza inevitable había sido pro-

nosticada teóricamente por Marx mucho antes que la Revolución Socialista de Octubre hubiese inaugurado una era nueva en la historia. El programa del Partido Comunista de la URSS, aceptado en su XXII Congreso, sirve como mejor refutación de las acometidas hostiles mediante las cuales se acusa al comunismo de antihumanismo, de menosprecio respecto a la personalidad humana, de totalitarismo y de la destrucción de la libertad. Y, al mismo tiempo, las tesis afirmadas en el Programa descansan íntegramente sobre el fundamento ideológico del marxismo-leninismo.

Y ahora, cuando de la lucha contra el viejo mundo de opresión está naciendo un mundo nuevo de trabajo, aparecen hombres que calumnian a Marx, declarándolo adversario del comunismo. Es un sacrilegio, del que se ocupan abiertamente los seudopartidarios del marxismo temprano, cuando intentan interpretar la crítica del grosero comunismo igualitario como una posición anticomunista de Marx.

¿Qué es lo que toma bajo el fuego de su crítica Marx, en lo que hace a las doctrinas del utópico comunismo igualitario? ¿Acaso dirige la crítica contra las exigencias comunistas de destruir la propiedad privada? Todo lo contrario: Marx dice que el comunismo anterior seguía aún bajo la influencia de la propiedad privada, pues vinculaba la futura reestructuración comunista con la posesión común e igual. En otras palabras: la debilidad del tosco comunismo reside en que el mismo resulta, de hecho, el coronamiento de la propiedad privada, mientras que Marx en persona está a favor "de la positiva abolición de la propiedad privada", lo cual presupone un alto grado de desarrollo de las fuerzas productivas y asegura el desarrollo universal y armónico de la personalidad humana.

Por ello, el humanismo del marxismo temprano, no falsificado por los "especialistas" burgueses, se basa no en

la antropología, sino en el análisis de las premisas económicas de la emancipación del hombre y de la sociedad en forma íntegra. Esto es precisamente el comunismo, con el cual toca a su fin, según Marx, la prehistoria de la humanidad y comienza su historia real. El comunismo —dice Marx— es la disputa dirimida "entre la existencia y la esencia, entre la *objetividad* y la autoafirmación, entre la libertad y la necesidad, entre el individuo y el clan".[25]

En esta declaración del joven Marx, extraída de los "Manuscritos económico-filosóficos" (no citamos, intencionalmente, los trabajos posteriores), se halla incluida la solución de la "disputa" entre los marxistas y los filósofos burgueses sobre el tema de si la alienación constituye o no el eterno y fatal destino del hombre; si la concepción marxista de esa categoría es antropológica o no. El sentido social de la concepción burguesa del "Marx humanista" se ve con gran claridad en el hecho de que la misma es aprovechada no contra el capitalismo, sino contra el socialismo; no contra la ideología imperialista, sino contra el marxismo maduro.

Solamente aquel que no conoce, o no quiere conocer la auténtica historia del marxismo, puede aceptar el mito acerca del "Marx humanista". Pero la ignorancia jamás fue un argumento, y con más razón no puede serlo ahora.

[25] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*. pág. 588 (en ruso).

EL MATERIALISMO DE MARX. MITO O REALIDAD

1. MATERIALISMO Y COMUNISMO

El comunismo científico tiene como base filosófica al materialismo.

Carlos Marx fue el primero en llamar la atención sobre el vínculo entre la doctrina del socialismo y la filosofía materialista. En "La sagrada familia", —la primera obra en común [1] de los fundadores del comunismo científico—, en el bosquejo acerca de la historia del materialismo francés se señala que "el vínculo entre el materialismo del siglo XVIII, con el *comunismo* inglés y francés del siglo XIX, requiere aún un circunstanciado esclarecimiento,[2] porque ello era completamente omitido. Y sin embargo —subraya Marx su idea—, al examinar atentamente no es difícil establecer una dependencia orgánica de las teorías comunistas acerca de la reestructuración social con la doctrina materialista acerca de la omnipotencia de la experiencia, acerca del influjo educativo de las condiciones exteriores, acerca del significado de la industria, etc.

En la conocida definición leninista de la formación de la cosmovisión marxista en calidad de proceso del pase del democratismo revolucionario al comunismo, se halla cap-

[1] C. Marx y F. Engels, (Nota del Trad.).
[2] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. II, pág. 147.

tado precisamente el recíproco condicionamiento interior del desarrollo de los puntos de vista filosóficos y políticos de Marx, la profunda unidad del comunismo científico y el materialismo filosófico.

Para Marx el comunismo siempre se hallaba ligado al materialismo. El significado de este vínculo no se puede subestimar. El materialismo se extendió al estudio de los fenómenos de la vida social. Gracias a la concepción materialista de la historia, el comunismo se convirtió de utopía en ciencia.

De ahí se puede inferir que toda crítica actual del comunismo se vuelve crítica del materialismo por cuanto la previsión marxista acerca de la bancarrota inevitable del capitalismo y del pase hacia la forma comunista de la sociedad, surge de la teoría materialista del carácter objetivo del desarrollo social. Y el hecho de que, en la propaganda anticomunista, la lucha contra el materialismo filosófico ocupa un lugar considerable, resulta completamente lógica. Quien intente desacreditar la doctrina del comunismo debe refutar la filosofía marxista, o sea el materialismo dialéctico y el histórico.

No es extraño entonces que en la opinión de los apóstoles del anticomunismo, Marx fue literalmente todo lo que se quiera, ¡menos un materialista! Para algunos neotomistas, Marx es un realista, y necesita una interpretación teológica; los existencialistas lo convierten, por poco, en su precursor; el tercer grupo de los ideólogos burgueses denomina a Marx pragmatista, etc., etc. Y si no lo ubican entre los idealistas, esto se debe tan sólo a que consideran, en calidad de tercer camino hacia la filosofía, a sus propias concepciones idealistas objetivas y subjetivas, mediante las cuales tratan de acercarse a la posición filosófica de Marx.

Por razones de justicia debe anotarse que en los "Manuscritos económico-filosóficos" de Marx, sobre los cuales

se halla orientada preferentemente la falsificación, se encuentran algunas formulaciones que dan pábulo para ella. Probablemente no habrá ninguna edición burguesa en que no se cite el siguiente párrafo: "El naturalismo desarrollado consecuentemente, o el humanismo, difiere tanto del idealismo como del materialismo, constituyendo al mismo tiempo una verdad que los unifica a los dos".[3] Esta frase es aprovechada para demostrar que "el Marx humanista" nada tiene de común con el "Marx materialista". Debe aceptarse que en el Marx maduro sería inútil buscar semejantes definiciones. En efecto: hasta la aparición de "La sagrada familia", Marx denomina con harta frecuencia su cosmovisión con el término de "humanismo real", eludiendo la palabra "materialismo".

Con cierto derecho es lícito aceptar que el humanismo real del joven Marx difiere tanto del idealismo como del materialismo; pero del último, en su forma antigua. Mas la irreconciliable hostilidad del humanismo real hacia el idealismo ya se desprende del hecho de que Marx lo opone a la ideología reaccionaria idealista del joven hegelianismo, aun cuando sigue usando la terminología de Feuerbach.

Además, Marx tenía razones de peso para no llamar materialista a su posición. Esta posición de Marx debe ser explicada, por la circunstancia de que, para el materialismo anterior, la sociedad jamás ha sido objeto de un estudio especial, al tiempo que, para Marx, ese asunto había adquirido un valor de primer orden.

Los críticos burgueses y revisionistas ponen el acento en las formulaciones y definiciones, en las que encuentran alguna base para sus falsas interpretaciones, pero evitan cuidadosamente citar las que les son desfavorables para sus argumentaciones. En particular, silencian el hecho de que

[3] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, pág. 611 (en ruso).

para Marx el humanismo real era "la base del verdadero materialismo y de la ciencia real"; que el materialismo coincidía con el humanismo, siendo coronado en el mismo, porque eran las relaciones sociales las que se convertían en principio fundamental de la teoría.

De esta manera, Marx daba preferencia, antes que al materialismo, al humanismo real, debido a que se trataba principalmente de la sociedad, de la postura práctica del hombre respecto a la Naturaleza; se trataba del papel del trabajo en la historia y en la vida social y de cuestiones similares, ignoradas por el materialismo precedente. Pero de hecho, si se toman las bases filosóficas de la teoría, no hay duda de que bajo el humanismo real se escondía una nueva forma del materialismo: los gérmenes del materialismo histórico.

Ello se puso en evidencia muy pronto. Y ni bien Marx hubo comprendido lo limitado de la antropología feuerbachiana, renunció a la insatisfactoria terminología. El fenomenal éxito alcanzado por Marx en un término sorprendentemente breve, fue la mejor prueba de lo correcto del camino elegido.

2. ¡MARX CONTRA EL MATERIALISTA ENGELS!

A fin de falsificar la base filosófica del marxismo, los "intérpretes" burgueses del Marx joven hacen uso del análisis marxista de la alienación y exaltan desmesuradamente su significado. No se les puede negar a los filósofos burgueses cierta sagacidad. No se ha escapado de su atención tampoco la amplitud de la categoría de la alienación. En efecto: además del sentido estrechamente económico, especificado y descubierto por Marx al caracterizar el fetichismo de las mercancías, la categoría en cuestión lleva en sí

una problemática más amplia que se escapa de los límites de la Economía Política.

La faz filosófica de esa categoría, en la que queda fijado el vínculo recíproco y las relaciones mutuas del sujeto y objeto, del hombre y el mundo, había recibido una definición independiente en el concepto de la práctica. Algo más: en la marcha de la investigación universal de la alienación, en Marx se forjó el punto de vista sobre el papel decisivo de la producción material en la vida de la sociedad, y así elaboró el concepto acerca de las relaciones de producción, que sirvió como piedra angular para la doctrina de la formación económico-social. Establecer la posibilidad para el estudio, con método objetivo, de todo el conjunto de los fenómenos sociales, es equivalente a establecer la posibilidad de una ciencia de la sociedad. Este descubrimiento de enorme importancia, como es natural, no pudo pasar sin haber dejado rastro en el pensar filosófico. Y en efecto: había revolucionado la filosofía. Surgió una forma nueva de la misma, que respondía a las exigencias de la ciencia: el materialismo dialéctico y el materialismo histórico. Sus padres-fundadores fueron Carlos Marx y Federico Engels.

"¡No! —objetan los actuales filósofos burgueses que se sitúan entre los adoradores del «verdadero» marxismo—. El materialismo dialéctico es un invento tardío sólo de Engels", dicen ellos. A esta opinión se atiene Bochenski, quien proclama a Engels como al fundador del materialismo dialéctico;[4] Wetter, el que cree que Marx nada tiene que ver con el actual materialismo dialéctico;[5] comparten esta opinión Thier, obligado a ello por su interpretación antropológica del joven Marx; Löwental, que le reprocha a

[4] Ver J. M. Bochenski, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus*, Viena, 1953, pág. 25.
[5] Ver G. Wetter, *Der dialektische Materialismus*, Viena, 1953, pág. 45.

Engels el haber realizado una simplificación,[6] Fetcher, Brauweiler y muchos otros más. En una palabra: la imaginaria oposición de los puntos de vista filosóficos de Marx y de Engels se halla legalizada hasta tal punto en la literatura burguesa, que se ha convertido en patrimonio de los libros que sirven de guía.

Para la mayor persuasión, para que tal oposición no produzca la impresión de una construcción arbitraria, señalan a menudo el hecho de que Marx, en virtud de la división del trabajo existente, tácitamente legalizada entre los dos (Marx se ocupaba exclusivamente de las cuestiones económicas) entregó "en arriendo" a Engels el ámbito de la Naturaleza y las cuestiones de las ciencias naturales. Para ello se remiten astutamente a una de las notas que figuran en el libro de Engels "Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana", en el que Engels explica por qué la doctrina del comunismo científico, en cuya elaboración él había tomado la más activa e inmediata participación, lleva tan sólo el nombre de uno de sus creadores, el de Carlos Marx. Engels lo considera justo, porque el peso fundamental de las investigaciones económicas e históricas recaía sobre Marx, que hubiera podido, según el testimonio de Engels, haber dado a su doctrina la forma acabada "aún sin la ayuda de nadie".

El reconocimiento de los destacados merecimientos de Marx, hecho por Engels, y la modesta apreciación de su propio papel en la creación de la teoría del comunismo científico, adquiere en manos de los "defensores" burgueses de Marx contra Engels (!) un sentido extravagante. Engels —concluyen ellos— habla aquí acerca de las partes económica e histórica de la doctrina y no de la filosofía, cuya elaboración independiente no niega.

[6] Ver F. Löwental, *Das kommunistische Experiment*, Köln, 1957, pág. 27.

Pensamos que inclusive Bochenski apenas si encontrará en la lógica formal de la que es gran adorador un justificativo de semejante conclusión. Es algo que se escapa más allá de los límites de las reglas del pensar; es un caso cuando se presta oídos no a la voz del sano juicio, sino que se sigue a los mandamientos del corazón, cuando las reflexiones teóricas son tan flojas que sólo pueden ser sostenidas mediante un deseo insistente.

Entre Marx y Engels existía realmente algo por el estilo de una división del trabajo, formada en la marcha del amistoso compañerismo y a lo largo de muchos años de creación. Para no distraer la atención de la elaboración de la doctrina económica de la que se ocupaba Marx después de haber sido determinado el fundamento filosófico general y los principios de la nueva cosmovisión de ambos, Engels tomó a su cargo el problema del desarrollo ulterior de la filosofía marxista. Por lo demás, ello no impedía que tanto Marx, como Engels, intercambiaran constantemente opiniones, que se consultasen y que consideraran en conjunto las cuestiones sobre las cuales trabajaba cada uno de ellos, por separado. Tenían como regla establecida entre los dos, hacer conocer previamente, uno al otro, sus trabajos antes de entregarlos, en forma de un libro, ya listo, al juicio del público. De esta manera, la redacción definitiva de un manuscrito enviado a la imprenta pertenecía a ambos. Obvio es entonces que las tesis fundamentales de un libro publicado, en cuya portada figuraba el nombre de uno de ellos, eran compartidas por el otro.

Se debe reiterar estos hechos, al conocimiento público, porque son omitidos intencionalmente por los "críticos" del materialismo dialéctico. No se les presta atención, para poder construir sin impedimento una oposición entre la teoría económica de Marx y la doctrina filosófica de Engels; entre el pensar "empírico" del Marx maduro y el

profundo pensar filosófico del joven Marx; entre el materialismo de Engels y el humanismo real de Marx.

Tentativas de semejante ralea no son muy nuevas. En la historia se conocen intentos de los revisionistas en el sentido de introducir subrepticiamente, en la teoría económica de Marx, la filosofía subjetivo-idealista del neokantismo. Después de haberse publicado los "Manuscritos económico-filosóficos", la social-democracia había renunciado a la "fecundación" neokantiana del marxismo. En la actualidad, ha descubierto, en el propio marxismo, un original sistema filosófico que inmediatamente fue opuesto al materialismo dialéctico e histórico. En esencia, la interpretación actual de los puntos de vista filosóficos del Marx joven no difiere del pretérito "suplemento" neokantiano. Tanto en un caso como en el otro, se trata de hacer pasar como filosofía del marxismo el idealismo subjetivo; tanto en el pasado como en el presente, trátase de una neutralidad ficticia, del tercer camino en la filosofía.

Es sobradamente evidente que "la cosmovisión humanista" de Marx y el materialismo "naturalista", "científico-naturalista", "energético" de Engels constituyen un producto de la fantasía de Bochenski, Thier y Compañía, dictado por el deseo de rebatir el materialismo dialéctico e histórico. Igual que anteriormente, como también hace cien años, con el materialismo se asocian unas ideas acerca de un materialismo mecánico o vulgar. La nueva forma del materialismo filosófico de Marx continúa hallándose más allá de los límites del horizonte del entendimiento de ellos. Es por esto que, en la apreciación de los puntos de vista filosóficos de Marx, siguen dominando la confusión y la discordancia. Algunos "críticos" de Marx lo acusan de materialismo grosero, del que la imaginación no se eleva más alto que los prejuicios lugareños; otros "adoradores del Marx temprano", cuyo número va creciendo, lo convierten,

por poco, en filósofo de la vida,[7] lo colocan en la misma fila con Kierkegaard, Nietzsche y otros precursores del existencialismo.

Como muestras de la impotencia teórica para comprender la nueva palabra pronunciada por el marxismo en la filosofía, se puede aducir, sin mucha elección, juicios de notables antimarxistas; mas antes que nada, nos detendremos en las transparentes y francas exteriorizaciones de un autor poco conocido. A la pregunta de si la doctrina marxista es materialista, V. Gittermann da una respuesta categórica, mantenida en tono decisivo: "El marxismo no constituye filosofía materialista ni en el sentido práctico-ético, ni en el sentido ontológico".[8] Por cuanto la fundamentación de esta tesis es típica de la literatura burguesa, la reproduciremos brevemente, sin perturbar el tejido de los razonamientos. No es difícil hacerlo, debido a que el artículo en cuestión posee el mérito bastante importante de que el autor cita las cosas con sus nombres propios, y no complica la exposición con detalles de segundo orden.

El primer argumento se reduce a que la crítica hecha por Marx de todo el materialismo precedente, de que toma la realidad sólo en calidad de objeto, separada de la actividad humana, es considerada como prueba indudable del carácter no-materialista de la teoría marxista. Más sencillo y más primitivo aún es el segundo argumento. Desde el punto de vista del autor del artículo, la doctrina económica de Marx es ajena al materialismo, porque la esencia del trabajo, del valor, de la mercancía, del dinero, del capital y de otras categorías económicas, le parecen a él como espirituales. Un aspecto completamente anecdótico aparece, con este motivo en la referencia a Marx cuando expresa que

7 Ver "*Das Fischer Lexikon*", *Francfurt am Mein*, 1958, pág. 180.

8 Ver Gittermann, *Ist die Marxche Lehre Materialism?* "*Deutsche Universitätszeitung*", Gotinga, 1957, N° 16, pág. 9.

el valor no contiene ni un solo átomo de substancia de la Naturaleza, ni puede ser puesto de manifiesto por vía del análisis físico o químico.

Nada se puede decir: Gittermann habla en forma burda, sus exteriorizaciones son rectilíneas, no tienen ninguna espesa niebla de giros cuasicientíficos, mediante los cuales sus maestros y colegas, más expertos que él, esconden su falta de deseo para comprender las bases de la filosofía marxista. Pero esta argumentación no fue inventada por él; las tesis defendidas por el mismo constituyen lugares comunes y verdaderas perogrulladas de las ediciones antimarxistas. Veamos más de cerca esas "verdades".

3. ¿SE APARTÓ MARX DEL MATERIALISMO?

Es conocido que Marx había renunciado al idealismo de Hegel. No obstante, los críticos se olvidan por algo, de este hecho, o lo interpretan de tal manera, que adquiere un sentido completamente distinto. Simultáneamente, a la crítica marxista de la índole limitada del materialismo feuerbachiano, se la intenta presentar como la renuncia al materialismo en general. Esta treta es edificada sobre el traslado incorrecto de las fallas de lo particular, a lo general, sobre la identificación del aspecto concreto del materialismo, con el materialismo en su integridad, sobre la negación de una posibilidad de la existencia de otro materialismo, fuera del metafísico-mecanístico, cuyo último representante más grande en la filosofía alemana fue Ludwig Feuerbach.

Sí; Marx sometió a la crítica las opiniones filosóficas de Feuerbach, mas ello no significa que "él quedó como hegeliano, para toda su vida", como piensa, por ejemplo, el filósofo católico francés, Bigo. Antes que con Feuerbach, Marx había ajustado cuentas teóricas con el sistema idea-

lista de Hegel. En forma decidida, y una vez para siempre, él había roto con el idealismo. Y Feuerbach es criticado no por sus convicciones materialistas, sino debido a que no es suficientemente materialista, esto es, por la inconsecuente puesta en práctica de los principios del materialismo; porque Feuerbach fue materialista sólo en la explicación de la Naturaleza, y, en cuanto a la interpretación de la vida social, permanecía prisionero de los prejuicios idealistas.

Precisamente la defensa decidida de Marx del materialismo, se escapa del campo visual de los novísimos intérpretes burgueses del marxismo que, con este fin, están explotando la teoría de la alienación. Desde su punto de vista la elaboración de las cuestiones de la alienación había permitido a Marx superar el conflicto entre el materialismo e idealismo, y orientar el desarrollo de la filosofía a lo largo de un cauce nuevo.

Veamos si la cosa es precisamente así.

En primer lugar, es necesario subrayar que la crítica de la Economía Política no sólo había ampliado el horizonte espiritual del joven Marx, sino que le había tornado directamente evidente la encubierta base de la grandiosa construcción filosófica de Hegel. Detrás del místico envoltorio de la "substancia comprendida en calidad de sujeto, como proceso interno", Marx supo percibir la conjetura genial de Hegel acerca del papel decisivo del trabajo en el proceso de la autogénesis del hombre y, a la luz de ello, captar el elemento positivo escondido en la especulativa identidad del ser y del pensar.

"Hegel —anota Marx en los "Manuscritos económico-filosóficos"— se halla en el punto de vista de la actual Economía Política. Considera *el trabajo* como *esencia*, como

esencia del hombre que se confirma a sí misma";[9] mas, dado que Hegel reconoce tan sólo una especie de trabajo, a saber, el trabajo abstracto-espiritual, entonces su conjetura acerca del trabajo como acto de la autogénesis del hombre, obtiene carácter formal. Y ésta no es una enojosa casualidad. Para Hegel, de acuerdo con una pintoresca expresión de Marx, todo el mundo está parado sobre la cabeza: el sujeto del que se trata en la filosofía del idealismo objetivo, no es un hombre real, sino la autoconciencia elevada al rango de espíritu absoluto; mientras que la Naturaleza y toda la realidad son consideradas como producto de la alienación del espíritu, o como una determinación *objetiva* de la autoconciencia. La identificación del hombre con la autoconciencia proporciona a Hegel la posibilidad de considerar al objeto como la propia conciencia "objetivizada", como una forma alienada de la esencia humana. Es claro que ese objeto puede ser llamado "objeto" sólo condicionalmente, porque la autoconciencia, mediante su alienación, puede suponer, una vez más, sólo un objeto abstracto, esto es, tan sólo unas abstracciones, y no una cosa real. Así que ni el proceso de alienación (objetización), ni el de la destrucción de la alienación (desobjetización) toca a la realidad: el movimiento transcurre dentro del éter del pensamiento puro.

La faz especulativa de la filosofía hegeliana fue fundamentalmente ridiculizada por L. Feuerbach, al anotar que Hegel había mistificado al mundo circundante y al propio hombre, convirtiéndolos en pensamientos puros, en ciertas esencias espirituales. Es natural que Feuerbach, en su condición de materialista, no estaba de acuerdo con el tratamiento hegeliano de la unidad de sujeto y objeto, donde la contradicción se halla superada mediante la simple inclusión del segundo miembro en el interior del primero, y

[9] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, pág. 627 (en ruso).

tampoco pudo estar de acuerdo con el establecimiento final de una identidad mística entre los dos.

Habiendo repudiado, con justicia, la solución idealista de Hegel al problema dado, Feuerbach, sin embargo, no analizó el momento racional en la unidad especulativa de sujeto-objeto, y pasó de largo ante la profunda idea dialéctica acerca del vínculo histórico entre el hombre y la Naturaleza, ante la genial conjetura acerca del trabajo que constituye, según las palabras de Marx, "la grandeza de la «Fenomenología» hegeliana".

Para Feuerbach, quien no pudo elevarse hasta el pensar histórico, el sujeto y el objeto quedan igual que antes, quedan metafísicamente desgarrados, porque él reconoce solamente la contemplación teórica. En su antropología, el hombre es considerado tan sólo como parte de la Naturaleza, en calidad de "hombre terrestre". No se da cuenta de que el mundo circundante y el hombre que elabora los objetos de la Naturaleza, se hallan en cambio ininterrumpidos, que la producción es precisamente la unidad del hombre con la Naturaleza, que el sujeto es, en primer término, el individuo que actúa prácticamente.

De todo ello, tomado en conjunto, nada se dice en absoluto, con el fin de aminorar de modo alguno la influencia de Feuerbach sobre el joven Marx. Y si se señala la limitación del punto de vista de Feuerbach, es con el fin de negar el valor de sus ideas positivas y, en particular, el valor de su crítica del idealismo y de la religión, crítica que había preparado el terreno favorable para dirigirse directamente a la crítica de la base terrenal. Después de haber sido destronada la sagrada imagen de la autoalienación del hombre (Dios), el problema inmediato de la filosofía consistía en desenmascarar las formas terrestres, no-religiosas, de la autoalienación.

Marx comenzó en el punto ante el cual se había detenido Feuerbach: con la crítica de las relaciones existentes.

Continuando la línea materialista en la filosofía de Feuerbach, Marx parte de la realidad objetiva de la Naturaleza y del hombre. Sin embargo, el análisis del trabajo alienado lo lleva mucho más allá de los límites de la antropología, y le permite elevarse por encima de la comprensión feuerbachiana del hombre como de un ser natural, proveniente de la Naturaleza, cuyo practicismo es reducido a la sencilla satisfacción de las *biológicas* exigencias de índole animal. Marx muestra que el hombre no pertenece en forma directa e inmediata a la Naturaleza, que no se halla incluido en la misma, como una de sus partes; sino que, dentro de toda su actividad vital, constituye un ser social. Porque, su postura respecto a la Naturaleza está condicionada mediante el trabajo social y los productos de ese trabajo, los que él obtiene en calidad de material para su actividad, y en calidad de objetos de uso.

Dice Marx: "*La creación práctica de un mundo de objetos, la transformación elaboradora* de la Naturaleza inorgánica es la autoafirmación del hombre como ser consciente, ser de la comunidad".[10]

La manera feuerbachiana de expresarse y la mención del "ser de la comunidad" no han de ocultar lo novedoso de las ideas contenidas en la tesis formulada. No fue solamente Feuerbach el que reducía la práctica a la forma mercantil, "sucia-mercantil" de su manifestación usuaria. Todo el pensamiento filosófico precedente desdeñaba la esfera de la producción tratándola de vil y de ruin. Hegel la consideraba, en el mejor de los casos, bajo el ángulo de mira de la grosera utilidad exterior, mas de ninguna manera como "vinculada con la esencia del hombre". De modo que el

[10] C. Marx y F. Engels. *De las obras tempranas*, pág. 566 (en ruso).

idealista Hegel y el materialista Feuerbach percibían la esencia del hombre, su actividad "comunitaria", en la actividad espiritual, teórica, en la religión, en la política, en la literatura, en la filosofía, etc.

Pero la cuestión es que la actividad material productiva, es la definición radical y la más importante del hombre, cuyas "fuerzas esenciales objetivizadas" —dice Marx— se dan en la industria, "bajo el aspecto de objetos sensitivos, ajenos, útiles". Y por esto la denomina como forma de la revelación de las fuerzas esenciales humanas, forma mediante la cual se realiza la relación histórica del hombre respecto a la Naturaleza.

Claro está, que en estas características fragmentarias se halla ausente lo cincelado, lo nítido de las formulaciones posteriores, las tardías; pero su contenido filosófico está completamente definido. Sin temor a pecar contra la verdad histórica, es lícito considerarlas, con plena base, como el primer ensayo, afortunado, que da sentido, en el espíritu consecuentemente materialista, a un amplio círculo de cuestiones, cuya solución y especificación constituiría unos dos años más tarde, la teoría de la explicación materialista de la historia. Se percibe en ellas que la creación de la teoría general es tan sólo cuestión del tiempo. Al comparar "Los Manuscritos" con "La Ideología Alemana", donde la nueva concepción histórica de Marx había obtenido su primera exposición completamente desarrollada, es fácil notar la gran afinidad entre las dos condicionada no por casuales coincidencias de índole textual, sino por la profunda unidad de las cardinales ideas dominantes y, en primer lugar, desde luego, por la comprensión del hecho de que la producción material sirve como base de la vida de la sociedad, y constituye el factor que determina todas las especies de la actividad humana, entre éstas, la actividad teórica.

Es claro que la terminología no-madura dificulta el en-

tendimiento de los razonamientos de Marx; mas estas dificultades no han de obturar el contenido básico de las ideas desarrolladas. Tanto más, que, al servicio del investigador, se halla la terminada teoría madura, mediante cuyo auxilio es posible descifrar, en la primera manifestación, el misterio del punto de partida. Con tal que se tenga la paciencia y el deseo de dar lectura al auténtico sentido de lo escrito.

En su tiempo, los fundadores del marxismo advirtieron que sus puntos de vista eran percibidos en Alemania como simple exposición de las antiguas verdades filosóficas. Esto lo explicaba parcialmente por el hecho de que las nuevas ideas estaban expuestas recurriendo al léxico filosófico tradicional. Más aquello que había podido tener cierta explicación y —no temamos el término— una justificación en el pasado, cuando Europa sólo comenzaba a trabar conocimiento con las ideas revolucionarias de C. Marx y F. Engels; eso no puede servir ni como explicación, ni menos aún, como justificativo, en la actualidad. Hoy es inadmisible especular con las formulaciones no-maduras, porque la teoría dialéctico-materialista, completamente formada, proporciona una clave segura para comprender sus formas primitivas.

De todos modos, es absolutamente inadmisible colocar las frases y las definiciones gravadas por la carga de los anteriores prejuicios filosóficos, más arriba de las precisas y claras características de la teoría madura. En lugar de hacer uso del materialismo histórico como de cierto y determinado destilador y, de esta manera, orientarse en el verdadero significado y en el sucinto sentido del humanismo real de Marx, los críticos burgueses prefieren injuriar el materialismo dialéctico y el histórico. Esta posición excluye toda posibilidad de la correcta apreciación del marxismo temprano. Todo resulta tergiversado. En las condiciones de

semejante confusión florecen las concepciones en las que el Marx "humanista" es opuesto al Marx "materialista".

Con una obstinación digna de mejor aplicación, los seudo-partidarios del marxismo temprano citan abundantemente a los "Manuscritos", con el fin de "apuñalar", mediante esas citas, a la filosofía materialista del marxismo maduro. A pesar de los hechos, ellos quieren asegurarnos que Marx había renunciado al materialismo, y que criticaba a Feuerbach porque éste no pudo comprender "la identidad de la Naturaleza exterior objetiva y la práctica humana". A J. Hippolite este reproche le parece no del todo *transparente*, y él se apresura a especificar que, según Marx, la identidad hay que comprenderla en el sentido de que la Naturaleza fue hecha por el hombre y que, en virtud de esto, ella "no es subjetiva ni objetiva".[11]

La iglesia católica, en la persona de J. Calvez, también intenta sugerir que Marx "le reprochaba a Feuerbach el hecho de considerar la Naturaleza normal como independiente del hombre".[12] Pero Calvez se da cuenta de que en la época actual, cuando el pensar científico está conquistando los últimos bastiones de la religión, la fuerza de las sugestiones solamente no es grande, inclusive cuando éstas se hallan rociadas por el agua bendita de la piedad cristiana. Y por esto, él apoya sus revelaciones mediante extractos de las obras de Marx, con el fin de crear la impresión de absoluta objetividad. Como si invitara a cerciorarse de su buena fe científica, él cita de los "Manuscritos económico-filosóficos": "...*la Naturaleza*, tomada abstracta, aisladamente, fijada en forma separada del hombre, es para éste *la nada*".[13]

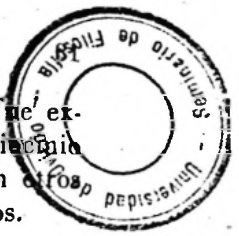
[11] J. Hippolite, *Etudes sur Marx et Hegel*, París, 1955, pág. 113.
[12] J. V. Calvez, *La pensée de Karl Marx* (citado por el libro de R. Garaudy, *El humanismo marxista*). Moscú, 1959 (en ruso).
[13] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, pág. 640 (en ruso).

Hagamos uso de esa invitación, retornemos a los "Manuscritos" y observemos la marcha del pensamiento de Marx, lo cual será racional y conveniente por muchas consideraciones. Primeramente, el análisis no prevenido, no prejuzgado, de los "Manuscritos", permitirá establecer la incondicional comunidad entre el marxismo temprano y el tardío, en lo principal y en lo definitivo. En segundo lugar, por cuanto la cuestión considerada es de extrema importancia para la determinación de la faz de la cosmovisión del joven Marx, y para la especificación de su posición filosófica, es necesario, precisamente en el caso dado, hacer ver mediante qué medios se mutila la doctrina revolucionario-crítica del marxismo, con el objeto de desenmascarar a los falsificadores.

El caso de Calvez es típico. No es él solo, ni el primero entre los filósofos burgueses que intenta, mediante citas falsas y alegatos tergiversados de Marx, desfigurar sus puntos de vista. La tesis citada por Calvez mediante la cual se demuestra que Marx negaría a la Naturaleza la existencia fuera del vínculo con el hombre, se encuentra, con anterioridad aún, tanto en las obras de los franceses Kojève y Merleau-Ponti, como también en la otra orilla del Rhin, en las obras del correligionario neotomista J. Hommes. Este último afirma que esa tesis expresa brillantemente el carácter violento (*Gewaltigkeit*) de la dialéctica, y se le tiene que leer, más o menos, de la siguiente manera: "La Naturaleza, como tal, fuera de su significado como autopertenencia humana y autoproducción, no existe".[14]

Mas ¿cómo está la cosa en realidad? Primeramente, establezcamos si este pensamiento pertenece a Marx, o si él expone el punto de vista de Hegel. Con tal fin, investigue-

[14] J. Hommes, *Von Hegel zu Marx.* "*Philosophisches Jahrbuch*", Munich, 1953, págs. 378-379.



mos la tesis dada en el ambiente dentro del cual fue expresada en los "Manuscritos", porque cualquier raciocinio ha de ser considerado en el contexto, vinculado con otros más, teniendo en cuenta toda la cadena de raciocinios.

Al reconocerle a Hegel la enorme sagacidad histórica, la que le había permitido comprender el trabajo, en calidad de acto de autogeneración del hombre, Marx anota al mismo tiempo que esta conjetura acerca de la *autoobjetización* del hombre, dentro de los productos de su trabajo, era formal, en lo fundamental. La efectiva relación entre el sujeto y el objeto está tergiversada aquí; es la subjetividad la que recubre al objeto, el sujeto absoluto que está girando sin parar dentro de sí mismo, ora alienándose a sí mismo, ora retornando a sí mismo, desde esa alienación. La Naturaleza es precisamente la diferente existencia del espíritu absoluto, el que emite de sí mismo la idea directa, inmediata, en calidad de su reflejo, de momento de su particularidad, en calidad de Naturaleza. Por esto, la Naturaleza es imperfecta en ella misma, porque está privada de esencia y aparece como algo exterior en cuanto a la idea. Desde el punto de vista de Hegel, *"la Naturaleza, como Naturaleza,* eso es, por cuanto ella difiera aún, sensiblemente, de ese misterioso sentido oculto en la misma (de la idea absoluta, o del concepto autodesarrollable. — V. K.), la Naturaleza, separada, diferente de esas abstracciones, *es la nada, que se manifiesta como la nada.* Ella *está desprovista de sentido,* o sólo tiene sentido de algo exterior, que ha de ser quitado".[15]

Las palabras finales no dejan lugar para vacilaciones respecto a que no fue Marx, sino Hegel, para el cual toda la Naturaleza no era más que la repetición en forma sensible, exterior, de abstracciones lógicas; él creía que la Naturaleza, diferente de esas abstracciones, es la nada. Los co-

[15] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas,* pág. 641 (en ruso).

mentarios críticos llenos de profundo significado filosófico, mediante los que Marx acompaña los raciocinios de Hegel, proporcionan una idea clara de su adhesión al materialismo. Más ni la crítica en dirección hacia el idealismo de Hegel, ni los positivos puntos de vista de carácter materialista, son tomados en cuenta por la actual crítica filosófica burguesa. Ello no la conforma, de manera que se empeña, a toda costa, en demostrar la presencia en Marx, de un "fundamental escepticismo contra el significado del *mundo de objetos* para el ser humano".[16] Así tratan de confirmar tal acercamiento del marxismo a la actual filosofía subjetiva-idealista, mediante citas de aquellos lugares de los "Manuscritos", en las que se habla de la "Naturaleza humanizada", cuyos objetos constituyen "las fuerzas objetizadas substanciales del hombre", etc.

Para refutar este juego sofístico, este juego de malabares con palabras, será suficiente aclarar, en qué sentido tales conceptos eran utilizados por Marx. El mismo usa los términos "objetización" del hombre, "humanización" de la Naturaleza, etc., para caracterizar las relaciones mutuas y recíprocas entre el hombre y la Naturaleza, que se forman en el proceso de la práctica de la acción recíproca, en la marcha de la actividad productiva del hombre que, con su trabajo, labra los objetos de la Naturaleza comunicándoles el aspecto que corresponde a sus necesidades. A diferencia de los animales que sólo usan los objetos que encuentran en la Naturaleza en forma ya lista para el consumo, el hombre forma a estos últimos, los modifica, guiado en sus actividades por el fin que se había propuesto conscientemente. Los objetos de la Naturaleza, refundidos por el trabajo humano, y habiendo perdido su inicial forma natural, se tornan productos del trabajo objetivizado, se transforman en cristali-

[16] J. Hommes, *Von Hegel zu Marx*, pág. 373.

zación de la energía humana o, como dice Marx, en los "Manuscritos", se transforman en "objetivización de las fuerzas esenciales" del hombre, porque la actividad laboral está ligada con el gasto de las fuerzas mentales, físicas y morales del hombre. En consecuencia, gracias al trabajo, "el hombre se duplica, ya no sólo intelectualmente, como tiene lugar en la conciencia, sino también en forma real, activa, y se contempla a sí mismo en un mundo creado por él".[17]

Se comprende ahora, por qué, y en qué sentido, la Naturaleza, labrada, o sea trabajada por la labor, se denomina "Naturaleza humanizada"; y los objetos en los que queda objetivizada la labor humana, reciben el nombre de "esenciales fuerzas objetivizadas del hombre". Cuando Marx señalaba que la ciencia refutaba la creación divina de la Tierra, no lo hacía con el fin de inventar, él mismo, en lugar de la leyenda bíblica, otra nueva, de índole subjetivo-idealista, en el sentido de que el mundo fuera creado por el hombre. Marx exteriorizó un punto de vista completamente materialista, aun cuando el mismo difiera del materialismo anterior, por su modo de tratar las relaciones entre el hombre y la Naturaleza.

En su cuaderno de anotaciones, en que se hallan apuntadas las "Tesis sobre Feuerbach", Marx formuló así su pensamiento: "El defecto principal de todo el materialismo precedente ,incluso el feuerbachiano, consiste en que el objeto, la realidad, lo sensible, se toma tan sólo en forma de *objeto,* o en forma de *contemplación,* y no en calidad de *actividad sensible, humana, práctica,* no en forma subjetiva. Es de ahí que ha sucedido que la faz *activa* en contraposición al materialismo, era desarrollada por el idealismo,

17 C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas,* pág. 566.

mas sólo en forma abstracta, puesto que el idealismo, desde luego, no conoce a la actividad real, sensible, como tal." [18]

Unos meses antes, Marx, al parecer, era guiado por estas consideraciones, cuando definía, en los "Manuscritos", su posición como humanismo o naturalismo, habiéndolo declarado como verdad que unificaba al materialismo con el idealismo. Se hallaba aún en aquel tiempo bajo la influencia de Feuerbach y, en cierto grado, compartía su negativa de denominar materialista a su posición filosófica. No obstante, tal similitud es en grado mayor exterior, engendrada más bien por el hecho de que Marx exageraba la agudeza social de la crítica feuerbachiana, y percibía la antropología como un comienzo, o pase, hacia la crítica real y efectiva, de la sociedad. No en balde Marx refiere, al número de méritos de Feuerbach ante la filosofía, también la definición de las relaciones sociales, como "principio fundamental de la teoría". Es por esto que él se considera a sí mismo un partidario del naturalismo el que, según su convicción, "es capaz de comprender el acto de la historia universal".

Es en vano buscar en Feuerbach tal comprensión del naturalismo. Aquí no hay más que una similitud terminológica. En cuanto a las ideas atribuidas por Marx al filósofo, las mismas existían en él, en el mejor de los casos, en forma de gérmenes y de tímidas alusiones, que no han podido desempeñar un papel algo importante en su sistema, y ni siquiera eran reconocibles por él hasta el mismo final.

En la filosofía de Feuerbach, es característica en gran escala la propiedad especulativa, evidenciada con fuerza especial, ni bien se dirige a la sociedad. Todo lo que él sabe acerca de las relaciones humanas, se limita a la trivial afirmación de que los hombres necesitan, y siempre han de necesitar, uno del otro. Es por esto que Feuerbach reduce

[18] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. III, pág. 4 (en ruso).

todas las relaciones a las cordiales del amor y de la amistad, pregonando el culto del amor.

Por el contrario, el interés de Marx se hallaba dirigido hacia el análisis de los fenómenos sociales, y del establecimiento de sus leyes del desarrollo. Lo que, en Feuerbach, permanecía como mera frase, una tesis perdida como por casualidad, adquiría, en Marx, un profundo sentido, llamándose de nuevo contenido revolucionario. Paralelamente con ello, la terminología a la que se atenía hasta ese momento Marx, tornábase más y más insatisfactoria, y se tenía que renunciar a ella, buscando definiciones y conceptos más exactos, que correspondieran al contenido nuevo. Las búsquedas de las nuevas definiciones, el proceso de elaborar un lenguaje científico, reflejaban la maduración de la teoría de la comprensión materialista de la historia.

La impetuosidad que distingue la formación de los puntos de vista filosóficos de Marx se advierte en que, habiendo emprendido el primer ensayo de resolver las dudas que lo agitaban en el año 1843, Marx tuvo, en 1845, una concepción de la historia terminada en rasgos generales. En consecuencia, sólo había requerido cerca de dos años de labor titánica para realizar una transformación revolucionaria en la filosofía y, mediante el descubrimiento de las leyes objetivas de la vida social, convertir la sociología en ciencia auténtica cuyo objeto, al igual que los de las ciencias naturales, se halla sujeto al estudio objetivo.

En la "Ideología alemana" tenemos la formulación de las tesis fundamentales del materialismo histórico, cuya exposición clásica está dada en el prólogo de "La crítica de la economía política" (1859). Los casuistas-críticos no pueden siquiera abordar la amedrentadora claridad y el extremo cincelamiento de la teoría desarrollada, y la soslayan prefiriendo el fácil camino de la tergiversación y de la deformación del pensamiento, no madurado aún en el

sentido científico. A pesar de sus deseos de impugnar a todos y a todo, ellos no osan levantar la mano contra las rigurosas deducciones contenidas en "La ideología alemana", y, debido a ello, colocan este trabajo, hablando figuradamente, entre paréntesis del llamado "verdadero" marxismo, evitando, sobre todo, hablar acerca de las obras escritas por Marx después de 1845.

Habiendo establecido que los trabajos que se refieren al lapso 1844-1846 tienen una base teórica común, estamos demostrando simultáneamente la unidad del pensamiento de Marx en su integridad, pues pocos podrán negar la ligazón entre las obras publicadas después de 1846. Con tal fin llamamos la atención sobre el hecho de que en "La ideología alemana" se da solución a aquellas cuestiones teóricas generales, en torno de las cuales giraba el pensamiento de Marx también en los "Manuscritos económico-filosóficos", en particular, la cuestión acerca de las relaciones recíprocas entre sujeto y objeto. Continuando con el desarrollo ulterior del pensamiento acerca de que esa relación recíproca resulta, antes que nada, una relación práctica, y que lo teórico aparece como la faz derivada y supeditada, Marx formula aquí esa idea con una claridad extrema.

Al percibir las condiciones de la Naturaleza como premisa natural de la actividad vital del hombre, Marx considera el trabajo como la condición de intercambio de substancias entre el hombre y la Naturaleza, como medio para apropiarse de los elementos de la misma. En la producción va realizándose la ininterrumpida actividad mutua del hombre y del mundo objetivo, en cuya marcha varían ambos miembros de esa unidad. Por ello, la Naturaleza, como mundo sensible, "*tal como existe actualmente*" (subrayado mío, V. K.), no puede ser presentada fuera de la actividad creadora e intervención, también creadora, del hombre. Con su trabajo, el hombre hace variar la faz de la Tierra, per-

fecciona las fuerzas naturales y las transforma de acuerdo con sus necesidades.

Y si Marx, a mediados del siglo pasado, ha podido decir que no hay en ninguna parte Naturaleza anterior a la historia humana que se haya quedado sin ser tocada, esto es, en su integridad primitiva, salvo en algunas islas separadas de novísimo origen, será más justa aún la afirmación dada, para el siglo XX, con sus extraordinarias posibilidades productivas, cuando al servicio de la sociedad está puesta la energía atómica. Pero, por más profunda que fuera la activa intervención del hombre, siempre "se conservará en ello la prioridad de la Naturaleza exterior".[19]

Las últimas palabras, especialmente rubricadas por Marx, dan a entender que la conversación gira no en torno de la Naturaleza en general, como génesis, sino, y únicamente, en torno de qué es lo que representa la Naturaleza en su aspecto actual. Y si se pierde de vista, o se omite este "detalle", y se pasa en silencio el reconocimiento de la prioridad de la Naturaleza objetiva, nada quedará del materialismo de Marx. Y si en él no hay materialismo, ¿dónde, en tal caso, habría que buscarlo?

4. CÓMO INTERPRETA EL EXISTENCIALISMO LA FILOSOFÍA DE MARX

Precisamente esta clase de "menudencias" caen fuera del campo visual de "la crítica", la que transforma gustosa a Marx en idealista subjetivo. Una de las tergiversaciones más modernas del materialismo de Marx consiste en acercarlo al existencialismo, en atribuirle a Marx "el nihilismo ontológico". El sentido de tal operación consiste en la identificación del marxismo con la concepción cuyo contenido

[19] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. III, pág. 43 (en ruso).

reside, en dos palabras, en que el ser, como categoría primaria, se disuelve y recibe su valor del sujeto. En ello se deforman las mismas raíces del marxismo y, en primer lugar, la comprensión de la práctica. Y como siempre, mediante la tergiversación de la categoría de la alienación. Recurriendo a reemplazos de propiedad sumamente dudosa, los partidarios de la variante existencialista de la interpretación del marxismo temprano califican lo primitivo de la postura práctica respecto a la realidad que enseña el marxismo en calidad de testimonio de la ilimitada omnipotencia de la actividad humana. La producción material considerada por Marx en calidad de base primaria de la vida de la sociedad, queda así convertida en una acción fantástica, en una autocreación cósmica del hombre y de la totalidad del mundo de objetos.

Remitiendo al lector a las tesis de Marx referentes a Feuerbach, uno de los críticos católicos de Marx, J. Hommes, se esfuerza en vano por demostrar como si fuera que, de acuerdo con el pensamiento de Marx, "en el proceso de la existencia humana, y como resultado de toda la actividad efectiva del hombre, tiene que ser creado todo el sistema de objetos del universo".[20] Considera Hommes que Marx continúa la obra iniciada por Hegel, por cuanto para los dos filósofos la realidad no es un estado siempre igual a sí mismo e inmutable, sino algo originado, que surge históricamente. Ciertamente, el intérprete católico hace la salvedad en el sentido de que, para Hegel, la realidad es la encarnación objetivizada de la autoconciencia, al tiempo que, para Marx, se reconoce su existencia independiente de la conciencia humana. No obstante ello, dicha salvedad no hace variar, ni en lo más mínimo, la esencia del asunto, dado que Hommes al instante agrega, como complemento, que

[20] J. Hommes. *Krise der Freiheit*, Hegel - Marx - Heidegger, Regensburg, 1958, pág. 72.

para Marx la realidad se torna realidad sólo tras haber pasado a través del filtro de la actividad humana, sólo tras haber caído al interior de la órbita de la práctica humana. Como prueba de la justeza de sus aseveraciones, Hommes trae la formulación de la primera tesis referente a Feuerbach, en la que Marx menciona las fallas del materialismo antiguo, el que tomaba a la cosa como objeto exterior y no la comprendía como resultado de la actividad humana, de la práctica.

Hasta qué grado se han desplazado los filósofos burgueses en el asunto de las falsificaciones, se desprende del hecho de que, en la actualidad, ellos se empeñan trabajosamente en la tarea de establecer la unidad en el pensar de Hegel, Marx y Heidegger. La primera parte del problem —la unificación de Marx y Hegel— la resuelve Homme con bastante audacia. Plantea una pregunta de índole retórica: ¿Qué tienen que significar para Marx la Naturaleza, el ser material, el mundo sensible o, finalmente, la materia? Decir que la materia es lo contrario al espíritu equivale a no decir nada, porque en esta clase de definición desaparece la particularidad principal del pensar marxista, su carácter dialéctico. ¿Y qué ofrece Hommes, qué salida le parece la justa? La respuesta a la pregunta de qué es lo que se ha de entender bajo el concepto, dice él, está dada por el propio Marx, cuanto anticipa, eso se advierte contra la interpretación de "materia", en el espíritu del materialismo antiguo. "La materia —escribe Hommes acerca del punto de vista de Marx— ya no es más la Naturaleza exterior en su forma «abstracta», independiente del hombre, sino *como Naturaleza solamente en calidad de un hombre posible*, o "un mundo sensitivo circundante, como producto de la industria y resultado de la actividad de las generaciones que se siguen, una tras otra".[21] ¡Desde este aspecto

[21] J. Hommes, *Krise del Freitheit*, pág. 163.

—termina el citado Hommes su falsificación del materialismo filosófico— hay que entender la idea marxista sobre "el automovimiento de la materia"!

Habiendo resuelto a su modo y con medios propios la primera parte del problema, Hommes se las arregla sin mayores dificultades también con la segunda parte: con la unificación de Marx con Heidegger. Para ello se tienen presentes todas las condiciones. Después que la identidad hegeliana de la idea y del ser fue representada, en Marx, en forma modificada, como "la disolución de la Naturaleza en las creaciones de las manos humanas",[22] es lícito declarar, sin recelo alguno, a Martín Heidegger, uno de los pilares del existencialismo alemán, como el más consecuente marxista, como continuador de la línea dialéctica HEGEL-MARX.

Es evidente que el reconocimiento declaratorio de la superioridad de la práctica no puede servir como suficiente garantía para la veracidad de la interpretación de la filosofía marxista. Con un análisis más profundo va resultando que, también mediante el apoyo de la práctica, es dable "superar", a la par de la contraposición metafísica del sujeto y el objeto, la contrariedad gnoseológica entre la materia y el espíritu, y transformar "tranquilamente" el materialismo filosófico en el más puro idealismo.

Después de una operación tan radical, se coloca, en el lugar de la práctica, "la ininterrumpida acción mutua y recíproca del sujeto y el objeto", la que debe significar, en el lenguaje de "los críticos", que "Marx no piensa a la Naturaleza como algo independiente del hombre en la Naturaleza",[23] y que la materia y la Naturaleza figuran, para él, "solamente en un sometimiento conjunto con el hom-

[22] Ibid., pág. 75.

[23] Citado según libro de R. Garaudy, *El humanismo marxista*, pág. 115 (en ruso).

bre".[24] La cuestión llega a tal punto, que el carácter bien orientado de la actividad laboral queda interpretado así, como si la Naturaleza fuera creada por el hombre de acuerdo con un plan mental.

En esencia, este ramillete de definiciones en nada difiere del "opus" literario-publicístico de V. Gittermann, cuyo aspecto nada atrayente se oculta aquí mediante una fraseología pretensiosa y seudocientífica, tendiente a soltar una niebla allí donde es necesaria especialmente una claridad teórica. Si, por ejemplo, sustituimos el lenguaje nada modesto de Gittermann mediante una manera delicada en la expresión, se podrán leer sus tesis de la manera que escribe Merleau-Ponti: "El marxismo no constituye ni la filosofía del sujeto, ni tampoco del objeto, pues es filosofía de la historia".[25] La integridad de la existencia histórica que sería pregonada por Marx, le parece a Merleau-Ponti como una especie de corriente en la que no hay lugar separado ni para lo subjetivo ni para lo objetivo, sino que hay una unidad de lo subjetivo-objetivo.

En el mismo año 1947, cuando Merleau-Ponti andaba en constante ajetreo de la creación de una vacuna anticomunista, Martín Heidegger publicó en Suiza su libro "La doctrina de Platón acerca de la verdad", en el que, de paso, exterioriza la misma idea de Merleau-Ponti. Escribe así: "Es necesario libertarse de las ingenuas ideas acerca del materialismo, y de las burdas refutaciones del mismo. La esencia del materialismo no consiste en la aseveración de que todo es materia, sino más bien en la definición metafísica de acuerdo con la cual todo lo que existe aparece como material del trabajo. La esencia metafísica actual se halla representada en la "Fenomenología del espíritu" de Hegel

[24] E. Metzke, *Marxismusstudien*. Zweite Folge, Tübingen, 1957, pág. 6.
[25] Merleau-Ponti, *Marxismus und Philosophie*. "*Die Umschau*", Meinz, 1947, Hf. 6/7, pág. 649.

como un proceso de autoproducción de preparación incondicional, eso es, de una real objetización por medio de la subjetividad del hombre." La esencia del materialismo se halla encubierta dentro de la esencia de la técnica, de la que mucho se ha escrito pero de lo que se entiende muy poco".[26] El sentido de esta tirada, pronunciada negligentemente por un papa existencialista, está ubicado en el mismo plano que la construcción de J. Hommes.

Aquello que Heidegger, siguiendo su manera habitual, había revestido de una forma indigesta, lo ha expresado H. Lefebvre con una franqueza muy rara en los revisionistas filosofantes. En su libro "La suma y la resta", haciendo el balance, en el sentido determinado, de su camino tortuoso, desde el semirreconocimiento del marxismo con salvedades hasta la capitulación sin salvedades, frente a la ideología burguesa, él declara que en el marxismo se suprime la subdivisión "dogmática" de los filósofos en materialistas e idealistas, por cuanto *el concepto materia* se había disuelto dentro del concepto de práctica".[27]

Todas estas declaraciones estereotípicas muestran excelentemente los pilares de Hércules de la falta de comprensión de las bases filosóficas del marxismo. En dichas declaraciones es completamente imposible reconocer ni las formulaciones ni el sentido interior que Marx ponía en el concepto de "práctica". En lugar de ello, figura una papilla amorfa, repleta de frases de doble sentido. Ello es un proceso regular en el único sentido de que toda tentativa de "mejorar" o "enriquecer" la definición exacta del concepto de la práctica elaborado por el marxismo conduce, tarde o temprano, a la máxima confusión y desorden; desde las posiciones del idealismo, debido a la intensificación de su función, a la "instrumentalización de la realidad mate-

[26] M. Heidegger, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Berna, 1947, pág. 53.
[27] H. Lefebvre, *La Somme et la reste*, París, 1959, vol. 1-2, pág. 33.

rial" (Sartre) y a la consideración de la misma como ensayo, fuera del cual no existe el mundo. Semejante indeterminación de los conceptos sólo echa agua a los molinos de aquellos que, bajo la bandera del "saneamiento" de la filosofía marxista, tratan de adaptarla a las necesidades del mundo capitalista. En esta indeterminación reside su salvación.

En Marx no hay lugar para ambigüedades. Marx delimita con claridad el materialismo y el idealismo, y desarrolla consecuentemente los principios del primero, ampliando extraordinariamente el ámbito de su aplicación.

El místico sujeto-objeto hegeliano, en el que el papel conducente le cabe a la subjetividad, es completamente ajeno a Marx. Él encuentra la solución del problema en la actividad socialmente productora del hombre. A la postura congelada del ser extrahistórico, respecto a la Naturaleza, siempre igual a ella misma, de Feuerbach, Marx opone la posición móvil del sujeto y objeto, formados históricamente, del hombre que se había formado y de la Naturaleza transformada.

Es claro que las relaciones entre los mismos no caben dentro de los marcos de las relaciones de un hombre aislado y el mundo de los objetos. En el papel de sujeto, en el marxismo aparece la sociedad. Y aún en el caso en que, al determinar la interpretación entre sujeto y objeto, se habla del hombre, es la sociedad la que se sobrentiende en calidad de tácita premisa, porque el hombre mismo, en persona, constituye un ser social, y su esencia, como dice Marx, es propia no del individuo aislado, sino que es el conjunto de todas las relaciones sociales.

Haber establecido este hecho fue la más grande conquista del pensamiento filosófico. Tocaba no sólo a la ciencia histórica, sino que concernía rectamente a la teoría cognoscitiva. Algo más. Se puede decir que, sin la explicación ma-

terialista de la historia, hubiera sido imposible la teoría dialéctico-materialista del conocimiento. Es fácil darse cuenta de ello, si se descuenta que la categoría de la práctica que desempeña un papel preponderante en la gnoseología marxista, ha sido elaborada sólo sobre la base de la definición rigurosamente científica de la producción material y de sus elementos componentes.

En consecuencia, la inclusión en la gnoseología de toda la práctica humana no fue una feliz casualidad, cuyo hallazgo lleva con tanta frecuencia, dentro de las disciplinas empíricas, hacia importantes descubrimientos. Ese paso fue preparado, y fluía orgánicamente de la nueva solución del problema atingente a la cuestión sujeto-objeto. Al efectuarlo, Marx colocó los cimientos de la teoría dialéctico-materialista del conocimiento.

5. EL MATERIALISMO MARXISTA, EN EL ESPEJO DEFORMADOR DE LA FILOSOFÍA CATÓLICA

La falsificación del marxismo no está limitada solamente por las tentativas de la interpretación subjetivo-idealista de su doctrina filosófica. Paralelamente con dichas tentativas existe otra versión más, cuyos adeptos dirigen y orientan todos sus esfuerzos en el sentido de establecer una comunidad entre el materialismo y el realismo de espíritu medioeval, eso es, "descubrir", dentro del materialismo, elementos del idealismo objetivo.

Mientras que los primeros toman como base la interpretación tergiversada de la práctica, los segundos comienzan directamente con la categoría de materia. No se debe, sin embargo, exagerar esa diferencia. No es raro que unos y otros coloquen a Marx ora entre los idealistas subjetivos, ora entre los objetivos. Dentro de esa oscilación, de un lado hacia otro, se guarda, no obstante, una determinada ten-

dencia: los ideólogos burgueses acuden a diversas tretas con el fin de probar, de cualquier manera, que la auténtica filosofía de Marx no es la materialista, sino que representa tan sólo una transformación de algunas ideas, conocidas hace ya mucho tiempo.

Hace un poco más de medio siglo, G. V. Plejánov anotaba que no sólo se habían hecho tentativas en el sentido de "completar a Marx" mediante Tomás de Aquino. Plejánov auguraba: "que no hay nada imposible, y, no obstante la reciente encíclica del papa contra los modernistas, el mundo católico destacará de su medio a un pensador capaz de tal hazaña teórica".[28]

La predicción se ha realizado. "El hueco" ya está rellenado: no uno, ni dos, sino toda una serie de representantes de la actual filosofía católica extienden hilos desde el tomismo hasta el marxismo y, para hacer más fácil la tarea, los declaran, bajo diversos pretextos, como frutos del mismo "campo cultural": del aristotelismo.

El neotomista Hommes, ya mencionado por nosotros, reconoce que "los que están acostumbrados a considerar a Marx como a un representante del materialismo clásico, probablemente se verán sorprendidos por el hecho de que nosotros lo colocamos en aquella antigua línea místico-dualista gnóstica, cuya rama más conocida e influyente representa en el Occidente, por ejemplo, el neplatonismo del Seudo-Dionisio Areopagita".[29] El catedrático de Filosofía, el jesuita I. De Vries, autor de "Teoría del conocimiento del materialismo dialéctico", también se inclina a la consideración de que existe un gran parecido entre el materialismo dialéctico y la filosofía aristotélico-tomista.[30] En esencia,

[28] G. V. Plejánov, *Obras filosóficas selectas*, Moscú, 1957, págs. 125-126.
[29] J. Hommes, *Von Hegel zu Marx*, págs. 388-389.
[30] Ver I. De Vries, *Die Erkenntnisthéorie des dialektischen Materialismus*, München-Köln, 1958, págs. 92-100.

él repite la interpretación simplificada y vulgarizada de G. Wetter, que se despliega en el voluminoso tomo "El materialismo dialéctico".

En esta biblia singular, mediante cuyos textos el lector occidental ha de trabar conocimiento con la filosofía soviética, Wetter, sin experimentar la menor turbación, y en tono categórico que no admite objeciones, asevera que la definición leninista de la materia como de una realidad objetiva, que existe fuera e independientemente de la conciencia humana, "es tan amplia, que, al ser tomada literalmente, puede encerrar en sí, en general, todo el ser, inclusive el ser espiritual".[31]

En la opinión de ese "especialista" en marxismo, el materialismo es un realismo limitado, porque reduce la realidad a la existencia de un mundo exterior, el que obra sobre nuestros órganos de los sentidos, e ignora la realidad más elevada, inaccesible al conocimiento racional, y que se descubre por la revelación religiosa.

Por el mismo suelo movedizo avanza el teólogo de Alemania Occidental G. Köhler, el que escribe que sólo el materialismo primitivo entendía como materia la objetividad, las cosas materiales. Ello quedó, parcialmente, en Engels y, en grado menor, en Marx. Con cierto derecho es dable afirmar —continúa Köhler— que para la filosofía soviética "la materialidad es sinónimo de ley". Ciertamente, él considera que a la filosofía marxista no le acomoda el término "realismo", y en esta emergencia, él propone, en vez de eso, la palabrita "naturalismo".[32]

Mas este juego con palabritas no ha de hacer sombra al contenido principal de la interpretación de Wetter, de De

[31] H. Köhler, *Gründe des dialektischen Materialismus in europäischen Denken*. München, 1961.

[32] N. Berdiáiev, *Ensayo de la metafísica escatológica* (en ruso), París, 1947, pág. 118.

Vries, de Köhler, etc., pues su unanimidad reside en que la categoría central del materialismo filosófico —la da la materia— resulta infundada.

Es característico de los neotomistas tratar de acercar la comprensión marxista de la Naturaleza en general, con el punto de vista del escolástico medioeval Tomás de Aquino. "Es sorprendente —escribía el existencialista Berdiáiev— cómo Marx, que ingenuamente se consideraba él mismo un materialista, aplicaba a su concepción de clase como realidad primaria el realismo lógico en el sentido medioeval"[33] De la fundamentación de esta tesis se ocupa el neotomista M. Reding en una obra especial: "Tomás de Aquino y Carlos Marx". Entre otros propósitos se demuestra en ese libro, casi, la identidad del entendimiento marxista y tomista de lo general y de lo individual, como también sus vínculos comunes. Reding justifica su conclusión señalando que, en ambos sistemas, el momento unificador es la insistencia del sometimiento de lo individual a lo general, tesis extraída por ellos de la enseñanza de Aristóteles.

Para apreciar dignamente esa "hazaña teórica" y, al mismo tiempo, conservar los marcos cronológicos, nos dirigiremos a "La ideología alemana", en la que se da una solución completamente clara al problema que nos interesa. Junto con ello podremos convencernos hasta dónde es imaginaria la afirmación de que Marx, siguiendo a Hegel, sacrifica lo individual en aras de lo general.

Se sabe que, en los últimos tiempos, el concepto de la subordinación de lo individual a lo general fue más completamente elaborado en el sistema del idealismo objetivo de Hegel, de acuerdo con lo cual los conceptos, las ideas, dominan en el mundo y crean la realidad empírica. "Lo general es base y suelo, raíz y substancia de lo individual".[34] Y ese "general", expresado en el concepto, es con-

[34] Hegel, *Obras*, t. I, 1929, pág. 283 (en ruso).

siderado como algo ideal, que existe independientemente de lo individual, precediéndole. En "La filosofía de la historia" esa concepción asume carácter completamente místico. La historia real del desarrollo de los individuos actuantes se transforma, dentro de los marcos de las condiciones generales de existencia de los componentes de una clase social, en cierta historia mística de un desarrollo de un Género humano sobrenatural, o del Hombre como tal. Resulta, por ejemplo, que el burgués es solamente un ejemplar del género "burgués", y el mismo sería un propietario sólo en virtud de que pertenece a este género, esto es, que "aquí se presupone que *la clase* de la burguesía ya existía antes que el individuo, de los que se halla ahora compuesta".[35]

"La *preexistencia de la clase entre los filósofos*",[36] así ha definido Marx escuetamente la esencia de la interpretación idealista de la vinculación recíproca de lo general y de lo particular. La ilusión de que la abstracción domina al mundo empírico, se halla condicionada por causas objetivas. Marx señala que la creencia de la existencia de ideas y de conceptos como fuerzas misteriosas es el resultado de que las mismas relaciones reales, cuyas expresiones teóricas son esas mismas ideas y conceptos, obtuvieron existencia independiente. Dentro de las condiciones de la sociedad burguesa las relaciones sociales adquieren forma "objetiva", esto es, de objetos, convirtiéndose en fuerzas elementales generales, independientes y sobrenaturales, que dominan a los individuos. El interés común aparece como completamente independiente. Queda borrado de la memoria que tal interés surge sobre la base de intereses personales de los individuos que actúan en reciprocidad dentro del proceso de la producción, y ésta es, propiamente, su vínculo recíproco. La circunstancia de que los intereses generales,

[35] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. III, pág. 76, nota al pie. (En ruso).
[36] Ibidem.

en determinadas condiciones, contradicen a las tendencias privadas y se oponen en forma hostil a los mismos, sólo intensifica el engaño ideológico, en cuyo resultado los intereses generales se ofrecen a la conciencia "en calidad de *ideales*, e inclusive como intereses religiosos, sagrados..."[37]

El dominio de las relaciones sociales sobre los hombres aparece en la conciencia de éstos en forma de dominio de abstracciones. Los intereses generales (o comunes), al pasar por la cabeza de los individuos actuantes, se tornan conceptos que obran, o aparecen en el papel de un principio creador formativo de la realidad. Si algún filósofo —leemos en "La ideología alemana"— se diera cuenta de que, hasta ahora, siempre se elevaban en la sociedad sobre los hombres unas fuerzas prácticas que les son ajenas —las relaciones de la producción— creadas por la intercomunicación pero que no se hallan sujetas a las personas aisladas ni a los conjuntos de ellas, entonces aquello que le parece producto *del pensamiento* lo interpretaría como producto *de la vida*".[38]

Pero anteriormente a Marx, nadie había superado este problema. Los comunistas teóricos —se anota en "La ideología alemana"— descubrieron, por vez primera, el mecanismo de transformación de los intereses personales, en uno, común, y aclararon que la contraposición entre lo común y lo privado es tan sólo aparente: lo llamado "común" siempre es engendrado por un interés privado, pero "de ninguna manera se halla opuesto al mismo como una fuerza independiente, que tiene una historia independiente".[39] Junto con la explicación materialista de los fenómenos de la vida social, el marxismo dio la respuesta a la cuestión

[37] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. III, pág. 234.
[38] Ibidem, pág. 235.
[39] Ibidem, pág. 236.

acerca de la Naturaleza de lo general y de su expresión teórica.

Los tomistas no desean presentar el marxismo como una de las variedades del realismo teórico-cognoscitivo, silencian intencionalmente el hecho de que los universales escolásticos son ideales, mientras que, para el marxismo, lo general (lo común) es objetivo, y que las abstracciones constituyen su expresión teórica. Y en este sentido no hay contradicciones entre las obras tempranas y las maduras, de Marx. Después de veinte y pico de años de haber sido publicada "La ideología alemana", Marx le escribe a Engels: "¿Qué diría el viejo Hegel, si se enterara en el otro mundo, que *lo general* (Allgemeine) significa, para los germanos y para los nórdicos, nada más que la tierra comunal, y *lo privado* (Sundre, Besondre) nada más que la propiedad privada que se había apartado de esa tierra comunal? Resulta que las categorías lógicas —maldición— fluyen directamente de «nuestras relaciones» (aus unserem Verkehr)".[40]

Terminamos con esta última nota. Tanto más, que aún tendremos que afrontar otra "refutación" más del materialismo filosófico de Marx.

6. QUÉ HAY DE PRAGMÁTICO EN EL MARXISMO

Entre una considerable parte de los filósofos e historiadores burgueses está muy de moda comparar la filosofía marxista con el pragmatismo. Se puede juzgar la amplitud de tal prejuicio por el hecho de que lo comparte el conocido filósofo inglés Bertrand Russell, el que no se ocupa especialmente de la crítica del marxismo. Él mismo sitúa la gnoseología marxista como una especie de conocimiento que

[40] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. III, pág. 233 (en ruso).

"consiste de la capacidad para las acciones razonables". Considera como resultado lógico de esta concepción al pragmatismo que, según él, "fue proclamado por primera vez por Carlos Marx en sus «Tesis sobre Feuerbach» (1845)".[41]

Se refiere, en primer lugar, a la segunda tesis, que expresa: "La cuestión de si el pensar humano posee la verdad de los objetos no es de manera alguna una cuestión teórica, sino una cuestión *práctica*. Es en la práctica donde el hombre tiene que probar la veracidad, esto es, la realidad y la potencia de su pensar. La discusión acerca de la realidad, o de la no-realidad del pensar aislada de la práctica —concluye Marx— es una cuestión meramente *escolástica*".[42] Vale la pena anotar aquí que esa idea referente a la unión entre la teoría y la práctica ya figura en "Los Manuscritos" de 1844, donde Marx subraya que la solución de las contradicciones teóricas se efectúa por vía práctica.[43] De manera que tampoco en este sentido hay ruptura entre el marxismo joven y el maduro.

Mas allá donde realmente existe una ruptura que pasa a ser una contradicción, es donde los apologetas burgueses buscan insistentemente los puntos de acercamiento entre el pragmatismo y el marxismo. Apelando a la segunda tesis acerca de Feuerbach, citada íntegramente más arriba, W. Theimer, por ejemplo, asegura que "el marxismo se halla ubicado en el terreno del pragmatismo".[44]

No es de extrañar que semejante idea en la patria del pragmatismo, en Norteamérica, les haya venido de perlas a algunos representantes de esa filosofía sumamente ecléctica: esperan reforzar de esta manera sus posiciones. El conocido Sidney Hooke, trotzkista en política y pragmatista

41 B. Russell, *El conocimiento humano*, 1957, pág. 455 (en ruso).
42 C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. III, pás. 1-2 (en ruso).
43 Ver C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, pág. 594 (en ruso).
44 W. Theimer, *Der Marxismus*, pág. 24.

como filósofo, ha hecho una declaración sensacional en el sentido de que se le había escapado a Marx el sentido instrumental del entendimiento de la práctica. Fue necesario que arribara Heriberto Marcuse a Estados Unidos para proclamar "la unidad de las ideas de Dewey y Marx". El mismo H. Marcuse, hace un cuarto de siglo, demostraba, en las páginas de la revista europea "Die Gesellschaft", con "infinita certeza", "la unidad de las ideas de Hegel y de Marx".[45] No está excluido que el conocido Heriberto Marcuse, si nuevamente se decide a cambiar de campamento, trasladándose a otro país, en el que los filósofos locales adoran a cualquier otro "ismo", haría conocer al mundo una nueva interpretación del marxismo.

Lo que molestaba a la naturaleza púdica de Marcuse se lo permiten Iosef Bochenski y Gustavo Wetter. Sin cruzar el océano se toman el trabajo de demostrar —el primero en Berna y el segundo en Viena— que la teoría del conocimiento del materialismo dialéctico tiene dos fundamentos: realismo y pragmatismo. Es en vano esperar mayor modestia de parte de Fetcher, Lange y otros cofrades, los que, como diría Heinrich Heine, donde habían avanzado más fue en su ignorancia. Ellos no pueden resistir a la seducción de exteriorizarse, pero en sus exposiciones el marxismo no se torna mejor que un mal folletín de un diario provincial.

Mientras que Marx investigó de nuevo los vínculos mutuos entre el sujeto y el objeto, destacando la relación práctica entre los mismos como lo principal y lo determinante, "los críticos", que, en general, habían comprendido muy poco en el marxismo, no se orientaron en absoluto en estas ideas y castraron su contenido revolucionario. Lo que habían digerido no iba más allá de las anticuadas postulaciones.

[45] H. Marcuse, *Neue Quellen zur Grundlegung des historischen Materialismus*. In: "Die Gesellschaft", IX, 1932, pág. 132.

Sin detenernos en detalles de la comprensión marxista y pragmática de la práctica, señalaremos tan sólo un aspecto de sus diferencias. La práctica, en la filosofía del pragmatismo, sirve para negar la existencia de la verdad objetiva, es decir, para negar la realidad objetiva del mundo que nos rodea. Es la experiencia de un sujeto que crea una realidad para él mismo. Y, en virtud de esto, lo verdadero es aquello que lo lleva al éxito en esa empresa. Las teorías y los sistemas representan, en consecuencia, hipótesis de trabajo, "herramientas", que ayudan a edificar una realidad, la que se va creando con nuestra experiencia, o en nuestro experimento. Fuera de ese significado instrumental, la teoría carece de valor para los pragmatistas, y la cuestión de su veracidad o falsedad ha de ser referida a las inútiles cuestiones metafísicas sobre las que se rompía la cabeza la anterior filosofía especulativa.

El pensar, desde el punto de vista del pragmatista, no constituye un proceso teórico-cognoscitivo, sino que desempeña el papel de un simple medio de adaptación a las condiciones de la vida. Pero se formula la pregunta: ¿Habría podido el hombre adaptarse al ambiente si no hubiera estado informado correctamente acerca del mismo, si en sus percepciones e imaginaciones no estuviese reflejada la realidad? Es evidente que el pensar cumple esta función debido a que es capaz de descubrir las leyes del mundo objetivo, por cuyo conocimiento se guía el hombre en su actividad práctica, a fin de transformar la realidad. Y el conocimiento propiamente dicho el hombre lo adquiere durante el proceso de transformación de los objetos, en cuyo transcurso descubre las diferentes propiedades, los límites y las relaciones de las cosas sobre las que actúa.

Procediendo en acuerdo con los informes que recibe, el hombre verifica la veracidad de la información que habría recibido con anterioridad, esto es, en un procedimiento an-

terior. El conocimiento generado en la práctica social-productiva regresa a la misma, para probar, en los hechos, su potencialidad y su capacidad de reflejar correctamente el mundo circundante. Resulta así que la práctica, en la teoría marxista del conocimiento, es considerada como fundamento del conocer y como criterio de su veracidad. No es un éxito separado —subraya Lenin—, sino "la totalidad de la práctica humana ha de entrar para la completa *definición* del objeto, en calidad de criterio de la verdad y como determinante práctico del vínculo del objeto con lo que es necesario para el hombre".[46]

Más brevemente: si el pragmatismo aprovecha la llamada práctica con el fin de negar el enfoque teórico para el análisis de los fenómenos y para justificar su antiintelectualismo, en cambio, el marxismo ve en la práctica auténtica (y no en la experiencia subjetivista) el eslabón necesario dentro del proceso de transformar la teoría en verdad objetiva y la demostración de la importancia de la teoría que suministra la imagen de los objetos y fenómenos en su necesidad, acondicionamiento recíproco y mutua vinculación universal.

Entre estos dos conceptos media "una distancia de enorme dimensión".[47] Los separa un abismo insalvable, en uno de cuyos lados se halla el optimismo teórico-cognoscitivo confirmable por todo el progreso del saber científico; y del otro el escepticismo extremo y la profanación de la verdad.

Se tiene que subrayar de manera más decisiva la arbitrariedad de la interpretación pragmática de la gnoseología marxista de la verdad. El marxismo no tiene nada que ver con la reacción antiintelectual, antirracionalista de la llamada filosofía práctica, en cuya categoría entra, además

[46] V. I. Lenin, *Obras*, ed. 4ª, t. XXXII, pág. 72.

[47] Expresión de un personaje cómico, Scalozúb, de la comedia de Griboiédov, "Penas de la inteligencia". (Nota del Trad.).

del pragmatismo, también la filosofía de la vida, el nitzscheanismo y el existencialismo.

Hay que señalar que la aparición de esta clase de escuelas y orientaciones en la filosofía burguesa en las postrimerías del siglo XIX y primera mitad del siglo XX, refleja los grandes desplazamientos operados en la vida de la sociedad burguesa. Frente a las tormentas revolucionarias que se aproximaban, y a las inevitables catástrofes sociales, el pensamiento burgués político-social y filosófico buscaba febrilmente algunos caminos para salvarse.

Uno de esos "caminos" fue precisamente la aparición de numerosas escuelitas y corrientes en la filosofía, que cultivaban el escepticismo y el nihilismo con respecto al pensamiento teórico. Aquí hay que nombrar en primer lugar a Federicho Nietzsche, con su crítica demoledora del pasado histórico de la filosofía. La tendencia hacia la verdad a los ojos de Nietzsche, constituye un síntoma del decaimiento de la vida, a la que él considera como un coágulo, o un ovillo de los impulsos instintivos no determinados por nada y que no se dejan controlar por la razón. La primacía de la vida, rodeada de tanto aparato por Nietzsche, siempre que no nos dejemos engañar por el oropel verbal, significaba la primacía de lo irracional, de lo inconsciente sobre la razón, y de la práctica (en el sentido marxista de la palabra) sobre la teoría, tal como lo presentan numerosos ideólogos burgueses que ¡acercan Marx a Nietzsche!

El pragmatismo asimiló las ideas reaccionarias del nietzscheanismo y los humores nihilistas propios al ala derecha de la ideología burguesa, abonando abundantemente todo ello con la "filosofía" mercantil de mercachifles. La verdad no aguanta la competencia de la ventaja, y esta categoría se sustituye por la "categoría" de la utilidad, del éxito. Para la filosofía pragmática no constituye utilidad alguna lo que es verdad, sino, por el contrario, veraz es aquello

que favorece el éxito, lo que trae ganancias... "Si en los pensamientos veraces no hubiera nada bueno para la vida, si el conocerlos fuera positivamente nocivo, sino que sólo los pensamientos falsos fueran útiles, ... sería de nuestro deber huir lo más rápidamente posible de la verdad".[48]

Tal es la poco atrayente esencia del nihilismo teórico-cognoscitivo de la concepción pragmática de la verdad. Sería más repelente aún si se la compara con las palabras, llenas de absoluto respeto por la verdad, del gran Goethe: "Prefiero la verdad nociva a un error útil".

Las palabras de Goethe trasmiten excelentemente aquella atmósfera pura del desinteresado servir a la verdad: una atmósfera en la que nacían los grandes sistemas filosóficos y se efectuaban los grandes descubrimientos científicos. Era ésa una época en que la burguesía marchaba a lo largo de una línea ascendente, y sus pensadores avanzados no temían a la verdad y creían en ella. Aun cuando la filosofía progresiva de aquel tiempo era abstracta y especulativa, por su "pathos" investigador supera con mucho a la filosofía decadente de la época imperialista, En los errores de aquélla hay más verdad que en las chatas verdades de la actual filosofía "práctica"; sus suposiciones son más geniales que los descubrimientos que "hacen época" de la última; sus extravíos son más instructivos que las revelaciones de los seudoprofetas de hoy.

Al emprender la sólida crítica fundada en el carácter especulativo de la filosofía anterior, el marxismo no sólo ha heredado el "pathos" investigador, sino que, poniendo una firme base científica de materialismo y de dialéctica bajo la doctrina del pensar, perfeccionó la capacidad para las amplias generalizaciones teóricas.

[48] V. James, *El pragmatismo*. Edición "Schipóvnik", S. Petersburgo, 1910, pág. 52.

Los "críticos" no están en condiciones de comprender el carácter efectivamente nuevo del materialismo dialéctico. Y, en virtud de esto, emprenden desesperadas tentativas para aherrojar el libre y poderoso genio de Marx con fórmulas tradicionales e ideas en cuyo interior gira su propio pensar.

CONTRA LA FALSIFICACIÓN DE LA DIALÉCTICA MARXISTA

En la crítica burguesa de la filosofía marxista ocupó siempre un lugar destacado la lucha contra la dialéctica materialista. Y es por esto que la crítica actual del método dialéctico marxista no ofrece novedad alguna. La "novedad" quizás reside en la forma extremadamente antojadiza que ha asumido esa polémica. Tampoco aquí la cosa ha pasado sin curiosidades. A saber: procediendo de acuerdo con el principio de que quien busca obligatoriamente encuentra, los teóricos burgueses, al declarar como mito la dialéctica materialista, "descubren" para sí, para su uso propio, que el pensar de Marx es, en grado considerable, existencialista; que todas sus ideas más importantes son de origen intuitivo y que sólo posteriormente fueron aherrojadas mediante fórmulas lógicas.

La tergiversación de Marx, dándole aspecto de irracionalista, se opera no con algunas tesis marxistas que, por su indeterminación, proporcionarían pretexto para toda clase de suposiciones referentes a su sentido filosófico, sino exclusivamente mediante el hecho de que el irracionalismo constituye en la actualidad la tendencia dominante en la filosofía burguesa. Conocer el proceso formativo del método filosófico marxista, esto es de la dialéctica materialista, hará evidente tal falsificación.

1. LA FALSA ALTERNATIVA Y LA OPOSICIÓN EFECTIVA

El surgimiento del marxismo fue la conquista más grande del pensamiento humano; fue la superación de un callejón sin salida, en el que habíase introducido el desarrollo de la doctrina referente al método filosófico, después de Hegel. Se comprende que la elaboración del pensar teórico y de las cuestiones de método no podía marchar soslayando la herencia hegeliana.

No estará demás recordar que, mientras la filosofía burguesa había perdido el gusto por Hegel, y había comenzado a tratarlo como a "un perro muerto", Marx no sólo puso a salvo las ideas positivas del gran filósofo alemán y, en primer lugar, conservó su dialéctica para la ciencia, sino que supo leerla de manera materialista y hacerla servir en calidad de método para el conocimiento de la realidad. Al apreciar en alto grado esta faz de la actividad de su amigo, F. Engels escribía en 1859:

"Marx fue, y queda, como la única persona que ha podido tomar sobre sí el trabajo de poner a salvo, del interior de la lógica hegeliana, el núcleo que encierra en sí los verdaderos descubrimientos de Hegel en este ámbito, y restablecer el método dialéctico liberado de los envoltorios idealistas, bajo ese aspecto sencillo en el cual el mismo se convierte en la única forma correcta del desarrollo del pensamiento. La elaboración del método que se halla en la base de la crítica marxista de la economía política, la consideramos como resultado que, por su significado, apenas si cede a la esencial cosmovisión materialista".[1]

Como si se arrepintieran de su error anterior, los representantes de la actual filosofía burguesa han comenzado a dirigirse a Hegel, con mayor frecuencia. Es dable oír, de

1 C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XIII, págs. 496-497 (en ruso).

las más distintas partes y de personas inesperadas, loores a la dialéctica. Se tornó ésta tan popular, que los petimetres filosóficos se hacen confeccionar sus trajes teóricos de acuerdo con las medidas dialécticas, e introducen (por la fuerza) sus sistemas al interior de corsés dialécticos. Cada uno de los filósofos burgueses se considera a sí mismo obligado a rendirle tributo, aunque más no sea tributo de reconocimiento formal, porque una dosis de dialéctica, en una obra filosófica, sirve como si fuera una escala de la dosis de veracidad en la misma.[2]

Hegel le debe mucho a Marx, en cuanto al interés muy vivo que se ha despertado por él en el mundo. En sus búsquedas de caminos y medios más efectivos para la lucha contra el materialismo dialéctico, la crítica actual se ha acordado de Hegel. Mediante alegatos a su autoridad y competencia en las cuestiones de dialéctica, esta crítica espera minar la confianza en la posibilidad de una interpretación materialista de la dialéctica, y, con ello desacreditar la transformación materialista de la dialéctica idealista de Hegel, realizada por Marx. De maneras diferentes, y bajo diversas salsas verbales, se repite fastidiosamente la fórmula infinitamente rumiada de que el pensar dialéctico de Marx es incompatible con el materialismo; más aún indican que se trata de su contrario.

En una palabra: la cuestión se presenta de tal manera, como si el actual pensar filosófico estuviera ante el dilema: ¡o la dialéctica, o el materialismo! Su unificación dentro de un solo sistema, se declara violenta y mecánica.

La filosofía marxista, el materialismo dialéctico, es considerado como "una contradicción monstruosa", "un absurdo abuso verbal" —sobre la base de que trata de descubrir "en el objeto, en el ser, lo que menos es capaz de hallarse

[2] Ver W. Bienel, *Das Wesen der Dialektik bei Hegel und Sartre*, "Tijdchrift voor philosopie", Leuven, 1958, N° 2, pág. 269.

en el mismo— la dialéctica".[3] Cuando se oyen semejantes declaraciones, surgen en la memoria las sombras del pasado enterrado, voluntariamente suben a la superficie los nombres de los "corifeos" del antimarxismo de E. Bernstein, de T. G. Masarik, y otros. La actual tendencia de oponer la dialéctica al materialismo es una vieja tradición que, con sus raíces, se remonta al siglo XIX.

Como se ha señalado más arriba, en esta cruzada contra la dialéctica materialista existe una pequeña particularidad, muy suya. Consiste en que anteriormente, junto con la dialéctica materialista, se echaba por la borda también la idealista, como "trastos viejos plenos de misterio" y "juegos lógicos"; mientras que ahora están defendiendo la dialéctica idealista contra la materialista.

"El retorno a Hegel", proclamado por el neohegelianismo en los comienzos del presente siglo, fue tomado al vuelo por la filosofía burguesa. Mas, habiendo salido bajo esta consigna, ella ya no se hallaba en condiciones de detenerse en Hegel y, en su movimiento de retroceso, descendía más y más. En completa correspondencia con la interpretación neohegeliana de la filosofía hegeliana, el llamado "renacimiento" de la dialéctica dentro de los marcos de la actual filosofía idealista burguesa transcurre bajo el santo y seña del extremo subjetivismo e irracionalismo. Aquello que, en los comienzos de la "revisión crítica" emprendida por los neohegelianos solamente estaba apuntando, se intensificó posteriormente hasta tal punto, que se tragó, sin dejar rastro, el carácter racionalista del hegelianismo clásico.

Las semillas dispersadas por el viento del neohegelianismo, cayeron sobre suelo fecundo. La tesis de R. Kroner acerca de que Hegel es "irracionalista, porque es dialéctico, porque la dialéctica es irracionalismo convertido en

[3] M. Merleau-Ponti, *Les aventures de la dialéctique*, París, 1955. pág. 89.

método racional, —porque el pensar dialéctico es un pensar racional-irracional",[4] encontró un coronamiento lógico en el método existencialista. Y he ahí, como testimonio de la disgregación extrema del pensar filosófico, que el más puro irracionalismo se sirve, como en bandeja, bajo el aspecto del "refinamiento existencialista del método dialéctico", y pretende, ni más ni menos que, en el mismo, continúe su marcha victoriosa el pensar dialéctico cuyos grandes representantes durante el siglo XIX fueron Hegel y Marx.[5]

El destino corrido por la dialéctica durante el período posthegeliano del desarrollo del pensar filosófico, atestigua indiscutiblemente que el idealismo influye, de manera desfavorable, sobre el pensar dialéctico, haciéndolo caer constantemente en el irracionalismo. Es dable decir que Hegel había agotado todas las posibilidades que ofrecía el idealismo para el pensar dialéctico. El desarrollo de las ideas dialécticas, inclusive en la filosofía hegeliana del idealismo objetivo, hace ver cuán estrechos son esos marcos, y que es imposible, siendo dialéctico, permanecer hasta el final fiel al idealismo. La disolución de la escuela hegeliana —por un lado, y el surgimiento del marxismo— por el otro, confirman que las ideas dialécticas de Hegel se podían salvar y ser desarrolladas hasta llegar a un método científico del conocimiento, solamente sobre un sólido fundamento materialista.

A la luz de lo expuesto se torna comprensible que toda tentativa de presentar la dialéctica materialista marxista, como una variante de la dialéctica idealista hegeliana, tiene que ser considerada como una especie de puentecillo *sui generis* que lleva, al final de cuentas, hacia la interpretación irracionalista del pensar de Marx. Parece inverosímil tal extremo; sin embargo, en la literatura burguesa se puede

[4] R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, t. II, Tübingen, 1924, pág. 272.
[5] Ver J. Hommes, *Von Hegel zu Marx*, pág. 373.

encontrar por doquier afirmaciones de que Marx habría adaptado la "Lógica", de Hegel a sus investigaciones económicas (Thier); que todo el grandioso sistema económico de Marx reposa sobre el método hegeliano (Lefebvre); que la propia dialéctica de Hegel es precisamente la dialéctica del existencialismo (Kojève); que, finalmente, el pensar de Marx es existencialista (Thier, Kojève y otros), ¡¡y que él pertenece a los pensadores existencialistas del tipo del místico dinamarqués Kierkegaard!!

No obstante toda la inverosimilitud y carácter fantástico de las últimas declaraciones, éstas no son las más desorbitadas. Tampoco quieren quedarse atrás del espíritu de la época los actuales teólogos. Si los existencialistas están prontos para presentar su método de visión espiritual y de previsiones intuitivas en calidad de síntesis regular de toda la historia de la dialéctica, en cambio, los teólogos, por su parte, se dan prisa para encontrar los elementos de la misma en la historia de su sistema, en el seno de la escolástica.

La mistificación existencialista de la dialéctica, como la dialéctica teológica de la mística, están orientadas tanto contra la dialéctica materialista como contra el método rigurosamente científico del conocimiento.

En la actualidad, como también en los tiempos de Marx, si no en grado mayor, "la dialéctica, en su aspecto racional, infunde a la burguesía y a sus doctrinarios-ideólogos, solamente cólera y terror". Dado que la misma, "por su propia esencia, es crítica y revolucionaria",[6] la investigación de buena fe de la historia de la dialéctica y del auténtico sentido de la doctrina marxista referente al método del pensar teórico resulta superior al entendimiento de los filósofos burgueses. Tanto más necesario es, por ello, tener una idea

[6] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XXIII, pág. 22 (en ruso).

correcta acerca del efectivo proceso de la transformación crítica, hecha por Marx, de la dialéctica hegeliana, de sus fases y de su "leitmotiv", con el fin de valorar en forma completa la originalidad de las ideas metodológicas independientes de Marx.

Antes de dar una breve reseña histórica del desarrollo de las ideas de Marx acerca del método, señalaremos lo siguiente. La invocación de la realidad empírica que, ante la vista de los seudopartidarios del "verdadero" marxismo habría estrechado inusitadamente la problemática filosófica del joven Marx y repercutió funestamente sobre la totalidad de su doctrina, ha sido en realidad no una falla, sino una virtud que predeterminó el éxito que le esperaba a Marx, en el futuro. Transitar a la vera del materialismo condujo a Marx por el camino que va del reino del pensar abstracto, en que dominaba la dialéctica especulativa, hacia el conocimiento de la realidad concreta. Familiarizarse con los hechos de la vida económica, la crítica de la Economía Política, le sirvieron como base directa para la superación del método apriorístico del sometimiento de la realidad viva, a unos esquemas lógicos, y también, lo que es especialmente importante, para la creación de la dialéctica materialista, concretamente histórica.

Algo más. Su encaminarse hacia el empirismo no fue "la caída en el pecado" de parte de Marx, como lo presentan los críticos actuales, sino que íntegra y plenamente expresaba sus tendencias y simpatías revolucionarias. La independencia de los razonamientos y la libertad del carácter, tan hondamente propias de la naturaleza de Marx, intensificadas por su participación directa en la vida política de Alemania, condicionaron la agudeza crítica de su cosmovisión, y el tránsito a las posiciones clasistas del proletariado revolucionario. El saber partir de la sensata valorización de los hechos, la extraordinaria capacidad analítica, es uno

de los rasgos más poderosos del pensar marxista, el que no permitió envolverlo con la telaraña de las ilusiones idealistas. Este rasgo se evidenció desde muy temprano.

2. EL COMIENZO DE LA RUPTURA

La necesidad de la conversión materialista de la dialéctica idealista, fue concebida por Marx no en el último período, sino en los albores de su actuación teórica. Escribía en el mes de enero de 1873, en el epílogo para la segunda edición del primer tomo de "El Capital": "He sometido la parte mistificadora de la dialéctica hegeliana a una crítica, hace casi unos 30 años, cuando aún estaba de moda".[7] En efecto: habiendo abandonado "La gaceta del Rhin" por consideraciones políticas, Marx "se había alejado de la arena social, para recluirse en el gabinete de estudio", con el objeto de ocuparse de la autocrítica de sus anteriores convicciones teóricas. Lo impulsaron a esto las cuestiones con las que había tropezado directamente durante el período de su actividad de redactor de la "Gaceta".

Durante el verano de 1843 se enfrascó en la crítica de "La filosofía del derecho", de Hegel. El balance de esa crítica —un voluminoso manuscrito que se ha conservado tan solo en parte— permite juzgar no sólo acerca de las notables deducciones pertinentes a las cuestiones del desarrollo político-social, sino que contiene también un valioso material referente a la crítica del método abstracto-especulativo de Hegel. Este material es completamente suficiente para formarse una opinión clara acerca de la época inicial del proceso de elaboración, por Marx, de los puntos de vista independientes sobre ese método.

No es necesario restablecer todos los eslabones del aná-

[7] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. 23, pág. 21 (en ruso).

lisis; sólo señalaremos los momentos nodales, es decir los puntos de empalme en los cuales se hallan reunidas las observaciones más características acerca de la manera hegeliana de tratar los materiales empíricos, y se destaca con claridad la particularidad del enfoque de Marx y la orientación de su crítica. Las fallas de la mirada fugaz son demasiado evidentes como para negarlas, pero en el caso dado las mismas tienen su justificación, porque la obra de Marx "Para la crítica de la filosofía hegeliana del derecho", es considerada aquí no de manera especial, sino como el notable primer paso en el camino que, al final de cuentas, nos ha de conducir hacia el método tan brillantemente aplicado en "El Capital". Su actitud respecto a la dialéctica hegeliana, en la que se había convertido posteriormente, se hallaba preterminada con mucho, mediante esta apreciación inicial, en la que está captado el vicio fundamental de la metodología hegeliana, su índole especulativa.

A partir de 1843, en la formación de los puntos de vista filosóficos de Marx no se notan desviaciones bruscas de la línea adoptada, en cuanto a la conversión, o reelaboración materialista de la dialéctica de Hegel. Combinando la profundísima capacidad para la dialéctica, con la independencia poco común de los raciocinios, Marx se liberó de la hipnosis de la mistificación hegeliana, y muy rápidamente se vio en condiciones de llevar un fecundo diálogo crítico y, posteriormente, superar al gran filósofo en el ámbito en que éste parecía invulnerable, en la región del pensar dialéctico. Esta originalidad y la fuerza del pensamiento marxista se anuncia potente, ya en la obra citada.

En "La filosofía del derecho", como lo señala Marx, Hegel, en la rigurosa correspondencia con las exigencias básicas de su sistema, considera la idea, el concepto de Estado, como a un sujeto independiente; y a la familia y a

la sociedad civil, como predicados y como momentos objetivos de la idea en formación. En el pensar especulativo —señala Marx— todo se halla puesto sobre la cabeza: si, en la realidad, la familia y la sociedad civil constituyen las premisas reales para el surgimiento de un Estado, en el pensar especulativo, por el contrario, es el Estado el que aparece como la base. "La familia y la sociedad civil —subraya Marx— *se convierten ellas mismas* en un Estado. Son precisamente ellas las que son la fuerza motriz. En cambio, según Hegel, las mismas *son engendradas* por la idea real. Su unificación en un Estado no es el resultado de su propio proceso vital. Por el contrario: es la idea la que, en su proceso vital, las había segregado de sí. Precisamente: ellas representan la esfera de finalidad de esa idea".[8]

Según las reglas de la lógica hegeliana que se refieren al pensar, éste se piensa a sí mismo, y son los pensamientos puros, lo concreto, lo que constituye la verdad, que aun cuando no está dada de manera inmediata y directa en calidad de premisa, es en definitiva, la fuerza vital oculta y la substancialidad del desarrollo precedente. En la aplicación al ámbito del derecho, esta tesis general, o principio de la "Lógica", adquiere el siguiente aspecto: el Estado que va surgiendo históricamente del desarrollo de la familia y de la sociedad civil, en esencia —desde el punto de vista de Hegel— sirve como la base de éstas, base, a la cual ellas se refieren como a una finalidad inmanente. "Su destino... se halla predeterminado por «la naturaleza del concepto» —ironiza Marx— se halla legalizado por un sello en los sagrados registros de la SANTA CASA [9] (lógica). El alma de los objetos, en el caso dado, del Estado, existe en forma

[8] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. I, pág. 225 (en ruso).

[9] Santa Casa, así se denominaba el edificio de la Inquisición en Madrid (La Red.).

completa, está predeterminada antes que haya surgido su cuerpo el que, propiamente dicho, es sólo una apariencia".[10]

Resulta así que la crítica de Marx, no se limita tan sólo a la "Filosofía del derecho", sino que evidencia la inconsistencia de la concepción filosófica general que yace en la base de ésta y, en primer lugar, la viciosidad de aquello de que Hegel siga no a la lógica del objeto, sino que aprovecha el objeto para la demostración de su lógica. La "Filosofía de la Naturaleza", "Filosofía de la religión", la "Filosofía de la historia" y la "Historia de la filosofía", tienen, en su base exactamente como la "Filosofía del derecho", la "Lógica", y están llamadas a ilustrar, cada cual en su ámbito, el desarrollo de la idea, las leyes de su movimiento formuladas, en forma pura, en la "Lógica". Sirven las mismas como esquema al que se hace adaptar y ajustar la realidad. El papel nada envidiable de la última queda reducido a que ella sirve de manantial, del que el filósofo extrae nombres para la idea.

Más adelante Marx señala que la propia idea del Estado no es, de manera alguna, de origen místico, no es el resultado de un análisis teórico de la Naturaleza del Estado en general, sino que representa muy sencillamente una idealización del actual Estado prusiano, que Hegel acepta como esencia de un Estado, en general.

En relación con ello, es interesante señalar otra ilusión de Hegel, cuya crítica desempeñaba un papel especialmente importante en la elaboración de los elementos de la nueva metodología. Al haber señalado que Hegel habíase elevado hasta el grado de comprender al Estado como un organismo político en el que los diversos poderes son considerados por él en vinculación interior como las facetas de un todo, Marx llama la atención sobre el hecho de que, en las manos

[10] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. I, pág. 232 (en ruso).

de Hegel, esa idea positiva recibe un aspecto sumamente extraño. En lugar de deducir, de las diferencias reales la idea del organismo, Hegel, por el contrario, intenta pasar, desde la idea general, hacia sus diferencias y hacia la realidad objetiva de las mismas. Con haber definido al Estado como un organismo, no se ha dicho, propiamente, aún nada del mismo, porque, bajo esta definición general, se puede hacer entrar, con el mismo derecho, no sólo a más de un régimen político, sino también a un organismo animal, e inclusive al sistema solar, en vista de que el mismo representa una determinada unión de cuerpos celestes. "...No existe tal puente —dice Marx— que, *desde una idea general llevaría hacia la idea definida de un organismo estatal, o de un régimen político*, y jamás se podrá tender semejante puente".[11]

El camino de lo abstracto a lo concreto se halla completamente cerrado, siempre que uno se quede en el ámbito del puro pensamiento; y Hegel arriba al razonamiento de que un organismo es un régimen político, solamente debido a que él (Hegel) había supuesto con anticipación un concepto, hacia el cual estaba tendiendo desde el mismo principio. Lo final es tomado por él en forma terminada: es conocido con anterioridad.

Al terminar esta parte de sus juicios, Marx acentúa, con unos cuantos rasgos, la esencia del pensar especulativo que está creando una apariencia del movimiento de ideas. "En realidad —señala él— Hegel, en total solamente ha disuelto el concepto de "régimen político", dentro de la idea general abstracta de "organismo"; pero, según la apariencia exterior y de acuerdo con su propia opinión, él había desarrollado, "de la idea general", algo completamente definido. Del producto de la idea, de su predicado, él formó aquello

[11] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. I, pág. 232.

que constituye su sujeto. Desarrolló su pensamiento partiendo no del objeto, de la cosa, sino que *construye su objeto de acuerdo con la imagen del pensar que había terminado su misión*, —y, ello, dentro del ámbito abstracto de la lógica. El problema de Hegel —prosigue Marx su pensamiento— no consiste en desarrollar una dada idea determinada de un régimen político, sino en colocar ese régimen político en relación con la idea abstracta, convertirlo en eslabón de la cadena del desarrollo de la idea, lo cual representa, de por sí, una manifiesta mistificación".[12]

En estas tesis, Marx dejó fijada, en forma general, su postura referente a la dialéctica hegeliana, y la convicción de que era necesaria su superación crítica. De todos modos, aquí no se puede dejar de ver el primero, notable y significativo jalón en el camino de la renovación materialista de la dialéctica. Mas eso es tan sólo el comienzo. Marx no se detiene en ello, le interesa "solamente el movimiento hacia adelante, desde Hegel y Feuerbach hacia adelante, desde la dialéctica idealista, hacia la materialista".[13]

3. UN FRAGMENTO DE CRÍTICA DE LA DIALÉCTICA HEGELIANA

Mientras los neohegelianos, en sus tentativas de superar al maestro, retornaban a las ideas prehegelianas o, en el mejor de los casos, seguían rumiando las verdades de la filosofía del idealismo absoluto, Marx, que se había trasladado a París,empezó a estudiar con entusiasmo la Economía Política y a los socialistas franceses. Los éxitos fueron tan grandes, que sería difícil dar fe a su realidad, si no hubieran estado presentes las pruebas basadas en los hechos.

[12] Ibidem, (Subrayado mío. V. K.).
[13] V. I. Lenin, *Obras*, t. XXXVIII, págs. 339-340.

Un genio no se inscribe entre los alumnos o, al menos, no permanece largo tiempo en calidad de tal.

Hacia 1844 Marx había avanzado mucho en cuanto a la crítica de la filosofía hegeliana. "Los Manuscritos económico-filosóficos", suministran una idea exhaustiva de ello. En los mismos, se halla destacada de manera especial la crítica del método especulativo del modo de tratar el material. Ciertamente, es posible que ésta sea aún un tanto abstracta, mas el hecho de que la posición de Hegel es considerada en estrecha vinculación con el problema de la alienación, permite a Marx encontrar la característica profunda de la dialéctica idealista hegeliana.

Con el fin de eludir las innecesarias repeticiones y volver a ocuparnos de la solución hegeliana del problema de la alienación, cuyo proceso, como ya se ha señalado reiteradamente más arriba, se identificaba con la "objetivización", señalaremos tan sólo un curioso detalle que había atraído la atención de Marx.

La última parte de "La Fenomenología del Espíritu", el capítulo referente al conocer absoluto, contiene el resumen de la filosofía de Hegel en general, y de su dialéctica especulativa en especial. Comienza él a construir el sistema, desde lo mental simple, abstractamente general, que queda luego suprimido por lo particular. Lo último, que interviene en calidad de alienación, también se niega, lo cual conduce hacia la concretización mental, hacia el conocer absoluto. De esta manera, la filosofía hegeliana representa, el movimiento del pensar, en sí. Inclusive, el término medio de ese movimiento —la negación de lo puramente lógico y la transición, desde lo abstracto-general hacia lo final y particular—, no lleva al pensamiento fuera de los marcos de la abstracción.

No obstante, esta introducción de lo final, para la superación de la abstracción, es sumamente sintomática. Por más

que Hegel se esfuerce en presentar el pensar puro, carente de premisas no logra, a pesar de todo, zafarse en modo completo de la dependencia "objetivada". Es muy característico que Hegel da fin a su "Lógica" mediante la idea absoluta, y pasa a la "Filosofía de la Naturaleza". "Así es, —resume Marx— que toda la lógica constituye una demostración de que el pensar abstracto, solo y de por sí, es la nada... que solamente *la Naturaleza* es algo".[14] Al salir más allá de las fronteras de la lógica, acudiendo a la ayuda de la Naturaleza, Hegel reconoce tácitamente la superioridad de la realidad sobre el pensamiento, el que, quedando a solas consigo mismo, se convierte en algo vacuo, carente de contenido. Y este tránsito, efectuado con tanta fatiga, desde la lógica hacia la Naturaleza, es la forzosa invocación del idealista que se dirige, de la abstracción, a la contemplación. "El sentimiento *místico* que apremia al filósofo, lo lleva de la región del pensar abstracto a la esfera de la contemplación, esto es —dice Marx— *el aburrimiento, el tedio,* la añoranza de contenido".[15]

Marx señala aquella particularidad importante, que inclusive la mistificada dialéctica de Hegel, a despecho de sus propios principios y en contra de sus tendencias de hacer ver el inmanente autodesarrollo del concepto, empuja al filósofo hacia la Naturaleza a la cual él tuvo que pasar, si no deseaba quedarse con la nada. De manera distinta a una vinculación con la Naturaleza, vinculación que se establece mediante la viva contemplación, por el camino de la sumersión del pensamiento en el mundo empírico de los objetos, Hegel no hubiera podido representar el proceso del movimiento dialéctico de las ideas, por cuanto éstas "que moran fuera de la Naturaleza y del hombre", son

[14] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, pág. 639 (en ruso).
[15] Ibidem.

espíritus sobrenaturales y muertos. "Los espíritus" congelados de la "Lógica" no se ponen en movimiento repentinamente, solos, de por sí, sino merced a la contemplación, aun cuando el propio Hegel creía haber representado el automovimiento de la idea que se desarrolla sola, por sí misma.

El intento hegeliano de pintar al autodesarrollo de las ideas, simultáneamente con la autogerminación del ser, constituye, desde el principio hasta el fin, un absurdo. Precisamente, en ello consistía de manera principal la faz mistificadora de la dialéctica idealista hegeliana, sobre la cual Marx había descargado el fuego de su crítica. Sin embargo, ello no le impidió discernir algo de tal índole, que se había quedado fuera del campo visual de los epígonos de Hegel, y más allá de los límites de la accesibilidad de muchos de sus críticos. Marx supo apreciar, de acuerdo con su valor, la sagacidad histórica de Hegel, quien había planteado a la filosofía el problema de la elaboración de un nuevo método que destruiría las duras y congeladas definiciones, e insuflaría vida en las formaciones mentales.

Teniendo a su disposición el precedente desarrollo de la ciencia y de la filosofía, Hegel supo, merced a su instrucción enciclopédica, representar la realidad coetánea a él, como producto del movimiento del espíritu absoluto, como desarrollo del concepto, de la idea. La habilidad de Hegel de representar, en lugar de las abstracciones congeladas, su movimiento dialéctico y su desarrollo, se esconde en el simple hecho de la utilización del desarrollo precedente de las ciencias positivas y de la historia de la filosofía, es decir de aquello, que Marx llamaba, hacía un año, productos "del pensar que había dado fin a su tarea". Teniendo al alcance de la mano conceptos y categorías, Hegel edifica un sistema universal, en el cual todo concepto subsiguiente forma un determinado tramo en la escala del desarrollo del espíritu absoluto. "El lado positivo de lo efectuado aquí por

Hegel en su lógica especulativa consiste en que —subraya Marx— *los conceptos definidos, las formas generales inmóviles del pensar* representan, en su independencia respecto a la Naturaleza y al espíritu, el necesario resultado de la general alienación de la esencia humana y por consiguiente también del pensar humano; y que Hegel los representó, en virtud de ello, como momentos del proceso de la abstracción, presentándolos como un conjunto coherente. Así, por ejemplo, el ser suprimido es la esencia, la esencia suprimida, es concepto, el concepto suprimido... es la idea absoluta".[10]

La última observación de Marx demuestra de la mejor manera posible, que él no se hallaba entusiasmado por la desnuda crítica de la crítica de la dialéctica idealista hegeliana, como para negar por completo sus alcances. La confrontación de las exteriorizaciones de Marx con las aseveraciones de los actuales "críticos", de que la comprensión de la designación de la "Lógica" de Hegel le llegaría (a Marx) mucho más tarde,[17] nos exime de la necesidad de hacer comentarios. Aquí mismo, en calidad del más importante hecho aparece la circunstancia de que Marx observa la inconsecuencia de Hegel, cuando éste abandona la esfera del pensamiento puro y se dirige a la Naturaleza, y cómo el propio Marx valora este paso desde su propio punto de vista. En este sentido su posición no provoca dudas. En las malandanzas de Hegel, ve la prueba de hostilidad del idealismo hacia la dialéctica, y bajo tal ángulo, él considera el materialismo como base única que permite convertir a la dialéctica, de sirvienta del sistema idealista, llamada a construir un mundo ilusorio de abstracciones partiendo de con-

[17] Ver E. Thier, *Das Menschenbild des jungen Marx*, Gotinga, 1957 pág. 9.

[10] C. Marx y F. Engels, *De las obras tempranas*, págs. 638-639 (en ruso).

ceptos ya definidos, en un instrumento para el conocimiento del mundo real.

4. REVELACIÓN DEL MISTERIO DE LA CONSTRUCCIÓN ESPECULATIVA

Las deducciones a las que arribara Marx en "Los manuscritos económico-filosóficos", fueron fortalecidas y perfeccionadas en "La Sagrada Familia", la primera obra publicada en conjunto por Marx y Engels. El objetivo de la crítica fue esta vez la ideología de los jóvenes hegelianos. En el sentido teórico, éstos siempre seguían siendo epígonos, cuyo pensar transcurre dentro de las formas establecidas, una vez para siempre, por el maestro. Ellos copiaron de la filosofía del idealismo absoluto su aparato lógico, pero, privados de amplios conocimientos, y principalmente, del sentido de la realidad, que salvaba a Hegel, han convertido todo en un esquema muerto, dentro del cual se hacía entrar por la fuerza los hechos y los acontecimientos históricos. Los jóvenes hegelianos creían ingenuamente que el método de Hegel era hasta tal punto universal, que los liberaba del trabajo pesado y minucioso de un estudio independiente del asunto.

Es completamente comprensible que, en la polémica con los neohegelianos, Marx debía antes que nada, burlarse de ellos y de su carácter infantil, y destronar el objeto de su fe, la dialéctica especulativa de Hegel. El problema se tornaba fácil, debido a que el objeto de la crítica le era conocido, y la misma crítica ya se hallaba lista, descansando en uno de los cajones de su escritorio.

En el parágrafo especial, "El misterio de la construcción especulativa" Marx, en forma popular que testimonia su dominio del material trazó el cuadro de cómo, mediante el método hegeliano, se efectúa la mistificación de la realidad.

Para conseguir que todo se tornara comprensible al máximo, Marx renuncia a los pesados y no siempre claros raciocinios de Hegel, y toma, en calidad de muestra, el concepto de "fruta" y su relación con la realidad, es decir las frutas reales, a saber: peras, manzanas, almendras, etc. Al filósofo especulativo —dice Marx— le interesa no cualquier fruta real, sino "la fruta" como tal; no el ser, concebible sensorialmente, el objeto, sino su esencia escondida tras la forma exterior de su existir y que aparece como su base ideal que es la causa generadora. Las frutas concretas son tan sólo los "modus" del "fruto" en general, su "otra existencia". De esta manera en la filosofía especulativa todo está puesto sobre la cabeza: las frutas concretas, completamente empíricas (peras, manzanas, etc.) son declaradas no reales, la forma alienada del concepto "fruta"; y este último, se declara como existencia real y como su substancia auténtica.

No obstante, Hegel no se detiene en ello. Comprende que tales conceptos generales son de poco contenido. Y disuelve, dentro del concepto de fruta, las ideas concretas acerca de la pera, de la manzana, de la almendra. A la pregunta de cómo hacer concordar la tesis acerca de la substancia única con la infinita y contrapuesta variedad de lo concreto-sensitivo, el filósofo especulativo tiene lista la respuesta: los diversos objetos (las frutas ordinarias) constituyen la manifestación vital, exterior de la idea en general (de la fruta única), la que se propaga, a través de aquellas hacia el exterior. Es precisamente esto lo que significa, según Hegel, comprender lo absoluto no sólo como substancia, sino también como sujeto.

"De esta manera —observa Marx— "la fruta" ya no es más una unidad sin contenido, privada de diferencias: es una unidad, *un conjunto*, en calidad de *totalidad* de frutas, que están formando *una fila de eslabones orgánicamente*

desmembrada". En todo eslabón subsiguiente de esta fila, "la fruta" asume para sí un ser presente siempre más desarrollado, siempre más prominentemente expresado, hasta que, al final, como la "generalización" de todas las frutas, se torna al mismo tiempo, aquella unidad viviente que contiene, disuelta, a cada una de las frutas en su interior por separado en tal grado, como produce a cada fruta de ella misma; a semejanza, por ejemplo, de las partes del cuerpo que se transforman constantemente en sangre, y son engendradas, también constantemente, de la sangre".[18] Para Hegel es de importancia establecer la mística ligazón mutua de las abstracciones puras y presentarlas como momentos dentro del espontáneo desarrollo del sujeto absoluto el que *de manera necesaria* pasa de una forma de su existencia, a otra...",[19] de modo que va creando la ilusión de que este proceso constituye simultáneamente la autogeneración del ser.

La realidad hacia la cual retorna el filósofo especulativo, ya no es algo concreto-empírico, sino especulativo-concreto; no es una multitud caótica dada en forma directa y carente de unidad, sino concreta, cuya unidad substancial ofrece una base para la síntesis de numerosas definiciones engendradas por la actividad del sujeto absoluto. De esta manera, las cosas adquiridas nuevamente como resultado del trabajo de la especulación, no son las que proliferan sobre un terreno material, sino solamente formaciones mentales de la razón especulativa, formas de la manifestación del concepto y, finalmente, formas de la alienación del espíritu.

Mas, aun con anterioridad, Marx hizo ver que el pensador especulativo está capacitado para el pase de lo general a lo particular, de un concepto general —digamos— de un

[18] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. II, pág. 64.
[19] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. II, pág. 65 (en ruso).

organismo, al concepto de régimen político, o de la fruta en general, a las frutas concretas, a peras, manzanas, etc., porque comunica a estos objetos las propiedades que le son conocidas de antemano. Lo que a un filósofo especulativo parece ser producto de la creación que emana de su espíritu propio, tiene explicación más razonable. El filósofo sólo da nombres de objetos reales, a sus fórmulas abstractas, declarando "su actividad *propia* que se manifiesta en que *el mismo pasa* desde la idea de la manzana, a la de la pera, mediante la *autoactividad* del sujeto absoluto, «de la fruta, en general»".[20]

Sin perder de vista que Hegel había convertido en sustancial las formas generales del pensar, y las vinculó entre sí genéticamente, como momentos del proceso de abstracción, Marx, paralelamente con ello, ha señalado la verdadera causa de su capacidad dialéctica. Desde luego, que no es la idea absoluta llegada al autoconocimiento en la filosofía de Hegel, la que crea de sí misma, en calidad de sus autodefiniciones exteriores, al mundo de lo real. Es el filósofo que, al ordenarlo en el sistema de las ideas de su época, es el que construye un mundo ideal y piensa que se le ha revelado el prototipo del mundo real.

La idea absoluta, con su admirable capacidad para las infinitas reencarnaciones, sin precedentes inclusive para el pensar religioso habituado para el solo acto místico de crear de la nada, por la sola providencia divina, encuentra en el filósofo especulativo a su confesor. Al menos, esto le parece a Hegel. Mas en realidad, como lo señala Marx, el manantial de esa capacidad se esconde en el hecho de que "Hegel, acudiendo a una hábil sofística, sabe pintar el proceso mediante el cual el filósofo, *utilizando la contemplación sensitiva y la imaginación, pasa de un objeto*

[20] Ibidem, pág. 66.

a otro, en calidad de proceso efectuado por la propia naturaleza racional, por el propio sujeto absoluto".[21]

Y así, el misterio de la construcción especulativa y, en consecuencia, también el misterio de la dialéctica especulativa consiste en que Hegel, a pesar de la categórica exigencia de su sistema en el sentido de hacer ver el automovimiento y el autodesarrollo del concepto, uno solo, puro y sobrenatural, abandona clandestinamente el reino del pensamiento puro, para descender, de las cimas de la abstracción, al terreno de las relaciones reales.

5. CRÍTICA DEL CONSERVATISMO DE LA FILOSOFÍA IDEALISTA

En "La ideología alemana", con la cual, se puede decir, termina en lo fundamental el período formativo del marxismo, los fundadores del comunismo científico continúan la crítica de la filosofía idealista alemana. En particular en este trabajo se plantea la cuestión referente al carácter conservador del idealismo. También anteriormente, por ejemplo, en los "Manuscritos económico-filosóficos", Marx anotaba que, no obstante el carácter crítico de la "Fenomenología", se halla encerrado en la misma, en forma de potencia, "el positivismo no-crítico e igualmente el idealismo no-crítico de las posteriores obras hegelianas". Mas ello fue tan sólo una indicación, cuya explicación podía darse después de la crítica del carácter especulativo del idealismo.

La posición no-crítica respecto a la realidad, y la justificación de aquélla es inseparable rasgo interior de todo idealismo, en virtud de la consideración principal de que el mismo ha de darse por satisfecho de los conceptos for-

[21] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. II, pág 66 (en ruso). (Subrayado mío, V. K.).

mados y de las ideas ya elaboradas. De las abstracciones que constituyen las imágenes de las relaciones reales, aquél construye un mundo de pensamientos que representa la idealización de la realidad existente. Por cuanto el idealista está ocupado, en forma exclusiva, por las ideas de su época, se halla apresado por las ideas dominantes y fía, de palabra, a toda época, sea lo que fuera que esta se imagina de sí misma. El idealismo —señalaba Marx— sanciona solamente lo existente y arroja sobre el mismo un velo místico tejido artísticamente de los ideales difundidos en forma general, engendrados por las condiciones existentes.

Merced al idealismo, Hegel cae con harta frecuencia al interior de un camino falso. Su exigencia en el sentido de que la realidad corresponda al concepto significa, en lenguaje común, que los conceptos habituales acerca de la realidad tienen que recibir una expresión filosófica. Hegel —anota Marx irónicamente— se imagina "que, «en consecuencia», toda expresión filosófica crea una realidad que le corresponde".[22] Mas, en realidad, él toma las frases referentes a la realidad en su significación filosófica profunda; toma las ilusiones de la época por verdad. De esta forma, la necesidad de la propiedad Hegel la formula de la siguiente manera: "En relación a los objetos exteriores, lo razonable consiste en que yo posea una propiedad".[23] En esta frase desnuda, él ve la justificación histórica de la instalación de las relaciones de propiedad privada. "Es característico para Hegel —dice Marx al respecto— que él convierte al burgués en un concepto auténtico, en la esencia de la propiedad..."[24]

Ni Hegel, ni sus discípulos ortodoxos, reconocían que él, Hegel, renunciaba a veces al idealismo, abandonaba se-

22 C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. III, pág. 170 (en ruso).
23 Hegel, *Obras*, t. VII, pág. 75 (en ruso).
24 C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. III, pág. 170 (en ruso).

cretamente el mundo de las heladas y vacías abstracciones y descendía hasta el despreciado mundo empírico, para extraer de allí contenido y alimentar a los inmóviles espíritus encerrados dentro del sistema. Esta inconsecuencia salvadora del pensamiento idealista de Hegel la había advertido Marx y la convirtió en el principio de la dialéctica materialista.

Resulta así que existe una contradicción entre la marcha efectiva del desarrollo de los pensamientos de Hegel y la práctica de la construcción de su sistema por un lado; y, por el otro, el modo cómo fue reconocido por él este movimiento y el mismo sistema, ya terminado. Está señalado en "La ideología alemana, que "cuando, a semejanza de Hegel, se creó por vez primera tal construcción para toda la historia y para el mundo contemporáneo en toda su magnitud, ello no fue posible sin amplios conocimientos positivos, sin dirigirse, aunque sea de tanto en tanto, hacia la historia empírica, sin gran energía y sagacidad.[25] Hegel se vio forzado a tomar en consideración el mundo empírico y, no obstante su hipertrofiado idealismo, es, sin embargo, suficientemente histórico, para hacer concordar sus construcciones con la efectiva marcha de la historia. En él —subraya Marx— "se manifiesta la máxima añoranza por las cosas",[26] y fue "infinitamente más materialista" —así dice Marx— que sus continuadores. Adivinaba que era imposible, partiendo únicamente de la sola lógica, explicar un fenómeno concreto; para esto se necesita poseer el real conocimiento positivo del fenómeno considerado. Imperceptiblemente, se encaminó a las auténticas causas del surgimiento de los conceptos. Así, al discutir acerca del Derecho, Hegel reconoce que, aun cuando éste fluye del con-

[25] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. III, págs. 163-164.
[26] Ibid., pág. 170.

cepto, comienza a existir sólo debido a que es útil para las necesidades presentes. La salvedad de que el Derecho fluye del concepto, no hace variar la esencia del reconocimiento. Marx llama la atención sobre ello. "Hegel —dice Marx— explica .... *la existencia* del Derecho partiendo de *las necesidades* empíricas de los individuos, salvando *el concepto* sólo mediante una aseveración no fundada".[27]

Empero, el vínculo con la realidad, establecido entre un caso y otro, coloca a menudo al pensador en una no razonada dependencia de los objetos. Las definiciones superficiales que por casualidad se hallaban al alcance de la mano, arrancadas de la masa general, se insertan como definiciones esenciales. Y si Hegel, a pesar de su pecado original especulativo, había expresado una serie de ideas geniales, y dio, por vez primera, un cuadro exhausto y consciente de las formas generales del movimiento dialéctico, lo debe no al idealismo, sino a su multifacética sabiduría y a su honda sagacidad histórica.

Los epígonos de Hegel no pudieron vanagloriarse ni de una cosa ni de la otra. En cierto sentido, sus conocimientos pueden considerarse como enciclopédicos, por cuanto fueron extraídos de la "Enciclopedia" hegeliana. Y su insuficiencia en sagacidad histórica, ellos la intensificaron mediante su sentido de superioridad respecto a la realidad. Estaban seguros de que, teniendo al alcance de la mano los esquemas lógicos de Hegel, se hallaban en posesión de una fórmula fabulosa que les permitiría crear cualquier construcción.

El punto de vista diamentralmente opuesto al respecto, es mantenido por Marx. Considera él como ficción filosófica al mundo independiente de ideas. Las abstracciones —dice él— solas, de por sí, arrancadas de la realidad, no

[27] Ibid., pág. 311.

tienen valor alguno. "Pueden servir sólo para hacer más fácil el ordenamiento del material histórico, esbozar la secuencia de algunos de sus estratos. Empero, a diferencia de la filosofía (en este caso dado, Marx tiene en vista la filosofía idealista de Hegel — V. K.), estas abstracciones no suministran, de manera alguna, ninguna receta o esquema dentro de los cuales se pueda hacer caber las épocas históricas. Por el contrario —subraya Marx su pensamiento—, las dificultades sólo comienzan cuando se emprende el análisis y el ordenamiento del material, ya sea que pertenezca a una época pretérita o a la actualidad —cuando se comienza su representación efectiva".[28] Frente a la faz de la realidad, asevera Marx, cesa la especulación, y el lugar de ella lo ocupa la ciencia positiva.

Es ésta una conclusión sumamente seria. El diagnóstico está formulado: el pensar especulativo padece de una dolencia incurable: del temor al mundo real, y por ello, "mediante las armas teóricas heredadas de Hegel",[29] no es posible llegar a conocer la realidad empírica. De modo que todas las tentativas de exponer cualquier ciencia mediante la ayuda de la dialéctica idealista, están condenadas de antemano al fracaso. Tal es la firme convicción de Marx a la cual había llegado a lo largo de su experiencia.

6. CRÍTICA DE LA SECUENCIA LÓGICA "EN LA IDEA"

El destino de "La ideología alemana" seguía aún sin ser determinado, y la suerte del manuscrito que se hallaba aún en manos de los editores, continuaba preocupando a sus dos autores, cuando Marx, en el mes de diciembre de 1846, se abocó a un nuevo trabajo, esto es, emprendió la compo-

[28] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. III, pág. 26.
[29] Ibid., pág. 224.

sición de una nueva obra, finiquitada hacia el mes de abril del año siguiente. Lo atraía, desde hacía mucho, la idea de exponer sus puntos de vista económicos, en combinación con la filosofía, y de dar una crítica circunstanciada del método especulativo del tratamiento que se da al material empírico. Dio cumplimiento, en grado no muy significativo, a su deseo en los "Manuscritos económico-filosóficos". Mas ello fue, si se puede expresar así, la primera prueba, o ensayo, de las fuerzas, que sería más correcto considerar como una formulación de problemas y planteos de cuestiones teóricas y no como su solución; como una hipótesis fundamental que espera una demostración científica, más fundamental.

Durante los dos años (1844-1846) Marx completó considerablemente sus conocimientos económicos y ajustó cuentas, en forma definitiva, "con su conciencia filosófica". Además, la comprensión materialista de la historia, cuyas tesis fundamentales estaban determinadas y definidas en "La ideología alemana", ponía a disposición de Marx un método de enfoque completamente nuevo, para el estudio de todo el enorme complejo de cuestiones vinculadas con los fenómenos del desarrollo social. Todo ello, tomado en conjunto, favorecía extraordinariamente la actitud de Marx contra Proudhon.

La resolución de dar una crítica de los puntos de vista de Proudhon estaba forzada por la circunstancia de que el sermón de la ideología pequeñoburguesa contenida en aquéllos, amenazaba con inundar la conciencia clasista del proletariado europeo y desviarlo de las acciones revolucionarias. Pero Proudhon aparecía no sólo como economista, sino también como reformador. Acusaba a los economistas burgueses de limitación reaccionaria, y a los socialistas de unilateralidad revolucionaria. Quería superar a los unos y a los otros. Con este fin había emprendido una tentativa utó-

pica para transformar a la sociedad capitalista mediante pequeñas reformas económicas, proponiendo un plan de créditos gratuitos. En el otoño de 1846, Proudhon publicó su obra "Filosofía de la miseria", ese "código del socialismo pequeñoburgués", como lo tildó acertadamente Marx. La réplica de Marx, "Miseria de la filosofía", no se hizo esperar mucho tiempo, pues apareció en la primavera de 1847.

"El sistema de contradicciones económicas, o Filosofía de la miseria" era una obra muy conveniente para los fines de Marx. Mediante ese libro Proudhon pretendía emitir una nueva palabra en la ciencia económica. Estaba seguro de haber realizado una revolución en la Economía Política, esto es, de haber podido "dialectizar" el tema de esa ciencia y de desenvolver sus definiciones y categorías en sus vínculos interiores y en el movimiento inmanente. Por otra parte, independientemente de su fracaso, la tentativa de Proudhon por comunicar a la Economía Política un carácter dialéctico no estaba exenta de profundo sentido. Aun cuando en la misma no se reflejaba conscientemente el giro hacia la dialéctica, que se estaba preparando por toda la marcha del desarrollo de la ciencia, sin embargo hay en esa tentativa, de uno u otro modo, una sensación de insatisfacción por el nivel teórico en la solución de las cuestiones generales de la Economía Política y un deseo de renovación de sus bases metodológicas.

Pero Proudhon comprendía de manera harto simplificada el problema. Le parecía que, para ello, era suficiente transportar la doctrina acerca del método elaborada en la filosofía de Hegel, en calidad de acabado esquema lógico, o esqueleto, al dominio de la ciencia económica.

La superficialidad de tal enfoque se evidenciaba en forma inmediata, pero en aquel tiempo se miraba precisamente así a la dialéctica de Hegel. Y debido a eso la interven-

ción de Marx en estas cuestiones era muy oportuna. Al mismo tiempo, tal intervención le ofrecía una excelente posibilidad para desarrollar sus ideas, ciertamente en forma polémica, respecto a la organización capitalista de la sociedad y exteriorizar, definitiva y científicamente, el juicio provisto de argumentos acerca de que el método absoluto de Hegel era impropio, vale decir, carecía de solidez para representar la realidad en general, y para la exposición dialéctica de la Economía Política del capitalismo en particular.

De esta manera, con "La miseria de la filosofía" había apuntado más lejos que lo que daba una simple crítica del eclecticismo económico de Proudhon, de sus dificultades dialécticas y de su desamparo e impotencia filosófica.

Marx no sólo hizo ver que Proudhon, no obstante sus desmesuradas pretensiones, había quedado tan sólo como "editor responsable de las ideas de Ricardo", es decir, como uno de sus numerosos epígonos, sino que también explicó la causa por la cual él (Proudhon) no se hallaba en condiciones de escapar más allá del horizonte de las ideas burguesas (más exactamente, pequeñoburguesas) y de los prejuicios de la ciencia económica.

Al emprender la tentativa de fecundar la Economía Política mediante el método absoluto que, en sus trabajos había adoptado la forma de una "dialéctica en serie", Proudhon no sólo enriqueció la ciencia en cuestión con descubrimientos nuevos, sino, por el contrario, echó a perder el asunto al haberle introducido el elemento especulativo, que era completamente ajeno a ella. Cuando él, en vez del estudio crítico de las relaciones reales y de un análisis universal y omnímodo del objeto real de la investigación —el régimen capitalista— se contenta con los dogmas de los economistas, entonces procede de acuerdo con la letra y el espíritu del sistema hegeliano. De manera exactamente igual a lo

que hace Hegel, Proudhon analiza las categorías económicas no como abstracciones de las determinadas relaciones de la producción, sino que por el contrario, las relaciones sociales son para él la encarnación de las categorías político-económicas... En consecuencia: el hecho de que Proudhon, en virtud de las premisas iniciales idealistas, se ocupa exclusivamente de un mundo de ideas ya elaboradas, y de su ordenamiento determinado, torna su método en un simple medio de catalogación. Proudhon ha querido desarrollar, a lo Hegel, genéticamente las categorías económicas y revelar entre las mismas una vinculación interior, oculta tras una indiferencia exterior y aislamiento abstracto. Más brevemente: tenía la intención de representar, mediante un sistema dialéctico de conceptos, la sociedad como algo orgánicamente íntegro, cuyas fases y elementos separados no pueden existir independientemente, fuera de esa totalidad y aisladamente uno de otro, sino que se hallan en una ligazón mutua y funcional. Se sabe que las intenciones de Proudhon no han llegado a la realización. En lugar de un sistema único mediante el cual él pensaba explicar la estructura orgánica de la sociedad burguesa, en las manos de Proudhon se desplegaron unos vínculos fantásticos establecidos por el capricho de sus pensamientos, los que formaron diez "fases" separadas, o "épocas", en correspondencia con las diez categorías fundamentales analizadas.

Se pregunta: ¿en qué reside la causa del fracaso de Proudhon? Si se descuenta que su conocimiento del método hegeliano era superficial y, por decirlo así, "por correspondencia", de segunda mano, resulta evidente que, no obstante su inclinación natural hacia el pensar dialéctico, él, en general e íntegramente, permanecía como metafísico, antidialéctico y, por esta sola causa, no pudo arreglárselas con el problema que se había planteado.

Marx señalaba que Proudhon había asimilado tan sólo

la parte exterior, la formal, de la dialéctica hegeliana, su lenguaje; y por ello, sin haberse apropiado siquiera de la consecutividad especulativa de las ideas, expone, en lugar de la historia de las categorías, la de sus propias contradicciones, y hace conocer la confusión que reinaba en su cabeza. En esencia, Proudhon es un dogmático. Considera toda contradicción como una anomalía, y se da prisa en liquidarlas, inventando una fórmula mágica de su conciliación, y cierra el camino para la formación de una teoría científica del objeto. "La coexistencia de dos fases recíprocamente contradictorias, su lucha y su fusión en una categoría nueva, es lo que forma la esencia del movimiento dialéctico. El que se plantea el problema —subraya Marx— de la eliminación de la faz mala, pone fin, de golpe, al movimiento dialéctico".[30]

Mas ¿se puede acaso atribuir el fracaso de la empresa proudhoniana sólo a la esterilidad de su manera dogmática de pensar, en la que la dialéctica hegeliana había asumido un aspecto caricaturesco? Evidentemente no se puede. El libro de Marx no deja al respecto ninguna duda. Proudhon no había comprendido en absoluto la base económica de la sociedad burguesa. Consideraba la propiedad privada como una categoría eterna en la serie de otras categorías económicas, y la consideraba como relación independiente y aislada. En otras palabras: estaba muy lejos de ver en la misma la base que unifica, en un todo, las relaciones sociales. Y sin embargo, sólo la comprensión de la esencia del tema que se investiga (en el estudio de la sociedad, esto es el conjunto de las relaciones sociales, la forma determinada de la propiedad) puede ser el punto de partida para resolver la cuestión acerca de la consecutividad en la que se han de exponer las categorías, para,

[30] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. IV, pág. 136 (en ruso).

sin violar los vínculos reales, volver a crear mentalmente, dentro de la unidad sistemática, el tema estudiado, como algo concretamente íntegro.

Habiendo renunciado al análisis de la historia real económica, y habiendo cedido la preferencia a la razón pura, Proudhon repite a Hegel. Comparte la ilusión de la filosofía especulativa, al aceptar las categorías lógicas como substancias, y la lógica correspondiente, como la ciencia de las ciencias, con relación a la cual las ciencias positivas desempeñan el papel de lógicas aplicadas, esto es, que "se interesan sólo de aquello que les permite conocer las formas lógicas en las imágenes de la Naturaleza y del espíritu— en las imágenes que constituyen sólo un modo especial para la expresión de las formas del pensamiento puro".[31] Dado que Proudhon, en total, sólo copiaba a Hegel y, de paso, con poco acierto, resulta natural que el fundamental peso de la crítica de la metodología haya correspondido a la dialéctica idealista hegeliana, de la que, propiamente, fue copiada la teoría del desarrollo en serie. La confrontación de Hegel y Proudhon fue necesaria a Marx no tanto para ilustrarlo de los pecados metafísicos del segundo, como para hacer ver la invalidez práctica del método absoluto del primero.

La tesis de Proudhon, de que él exponía no la historia que corresponde al orden del tiempo, sino la que corresponde a la consecutividad de las ideas, es de manifiesto origen hegeliano. Y la propia representación de las relaciones económicas como de una determinada cantidad de fases sociales que se engendran una a la otra y fluyen, también una de la otra, igual que la antítesis de la tesis, y que, en esta secuencia lógica, realizan el impersonal raciocinio de la humanidad, está concebida de manera hegeliana.

[31] Hegel, *Obras*, t. I, págs. 55-56 (en ruso).

En una palabra: independientemente de la metamorfosis experimentada por la especulativa dialéctica hegeliana en las manos de Proudhon, se ha podido construir, con la ayuda de la misma, quizás solamente la metafísica de la Economía Política.

Apenas si sería necesario explicar aquí qué era lo que tenía en vista Marx bajo el concepto de metafísica de la Economía Política, cuando él, en el segundo capítulo de "La miseria de la Filosofía", diera este encabezamiento, si no fuera por la "crítica" del marxismo. Pero algunos de los actuales revisionistas y renegados, sin haber penetrado en el sentido de las consideraciones de Marx acerca del método, las percibieron como la decisiva y más radical condena de la teoría general acerca del método científico, y "La miseria de la Filosofía" —como un manifiesto contra la dialéctica. A la opinión de uno de éstos, Marx, "en su polémica contra Proudhon, avalúa el método dialéctico de Hegel en forma severamente negativa".[32] En forma más definida, declara otro que en "La miseria de la Filosofía", Marx "ataca no sólo la falsa y abstracta dialéctica de Proudhon y Hegel, sino a todo método, a toda teoría dialéctica".[33]

Como base velada de semejantes aseveraciones, sirve el punto de vista, de acuerdo con el cual todas las formas posibles de la dialéctica constituyen una perífrasis de la dialéctica idealista de Hegel. No es de extrañar por ello que cualquier crítica de Hegel se presente como la renuncia total a la dialéctica. Con semejantes confusiones se introduce un inimaginable embrollo en la cuestión de la postura de Marx respecto a Hegel y, en particular, en la comprensión de las posiciones metodológicas desde las cuales fuera escrita "La miseria de la Filosofía".

32 M. Lange, *Marxismus-Leninismus-Stalinismus*, Stuttgart, 1955, pág. 60.
33 H. Lefebvre, *La pensée de Karl Marx*, Paris, 1947, pág. 131.

Para evitar malentendidos, hay que especificar que, con el término "metafísica" Marx denomina no el método de pensar contrario a la dialéctica, como se usa actualmente en la literatura filosófica marxista, sino a la ciencia filosófica que procura comprender, esto es, apoderarse "de las esencias de las cosas". Quiere decir: este término es usado aproximadamente en el sentido que da al concepto "metafísica" la actual filosofía burguesa.

La metafísica de la Economía Política, en la terminología marxista, es la ciencia construida mediante el omnipotente método que representa el movimiento inmanente y el tránsito espontáneo de unos conceptos y categorías económicas a otras, más complejas. Y cuando Proudhon, teniendo ante sí las abstracciones económicas, quiere explicar su procedencia de la razón absoluta, y no de las relaciones reales, cuya expresión teórica constituyen esas categorías, él intenta hacer con la Economía Política lo mismo que, en su tiempo, hiciera Hegel con el derecho, para la religión, etc. Y aún si él no "preparara" la dialéctica a su modo o, mejor aún, si el propio Hegel hubiese aplicado su método a la Economía Política, el resultado, sin embargo, hubiera sido el mismo —metafísica de la Economía Política, mediante la cual es imposible traducir y reproducir idealmente una estructura orgánica de un todo viviente, sin haberlo desmembrado en una serie de "fases" o "épocas".

La pregonada consecutividad "en la idea" es, en lo de Hegel (y, en forma simplificada y vulgarizada, en lo de Proudhon), una representación tergiversada acerca de la historia real, mas de ninguna manera una comprensión científica de la esencia de lo actual. "El que, de las categorías de la Economía Política, construye un edificio de cierto sistema ideológico, está desuniendo los diferentes eslabones del sistema social. Está transformando esos eslabones diferentes de la sociedad, en una cantidad correspon-

diente de sociedades separadas que se siguen, una a la otra. En efecto, resume Marx sus pensamientos referentes a la imposibilidad del aprovechamiento del método hegeliano para la representación de la sociedad capitalista, como un todo único: ¿De qué manera una sola fórmula lógica del movimiento, de consecutividad, del tiempo, hubiera podido explicarnos un organismo social en que todas las relaciones existen en forma simultánea, apoyándose una en la otra?" [34]

Marx hace ver que la consecutividad "en la idea" es completamente inservible, porque no proporciona posibilidad alguna para explicar ninguna categoría económica, sin acudir a otras categorías, a categorías autodesarrollables, no engendradas aún, pues ello constituye un absurdo manifiesto; es inservible aún debido a que, al tiempo que en la sociedad "las relaciones de la producción están formando cierto todo único",[35] la consecutividad en la idea representa una serie de categorías bajo el aspecto de eslabones separados, o de épocas económicas dispuestas una tras otra. De esta manera, Marx había destronado, sobre la muestra de la metafísica económica de Proudhon, la dialéctica hegeliana, e hizo ver que la disgregación de una estructura orgánica social en sistemas separados, no es un aborto que da testimonio de los pecados antidialécticos de Proudhon, sino una fruta madura de la dialéctica idealista de Hegel.

Se comprende de por sí que el carácter de la crítica marxista es suficientemente elocuente, como para que se requieran aclaraciones y comentarios referentes a los propios puntos de vista de Marx,en cuanto al método científico. Después de todo lo que se ha dicho, no hay necesidad de repetir que Marx lleva la polémica contra Proudhon y la crítica a Hegel desde las posiciones del materialismo y con

[34] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. IV, pág. 134 (en ruso).
[35] Ibidem, pág. 133.

las armas de la dialéctica científica. Precisamente así avaluaba Marx su trabajo también en 1865. "He hecho ver allí, entre otras cosas —escribía él acerca de "La miseria de la Filosofía"— cuán poco había penetrado Proudhon en el secreto de la dialéctica científica, y hasta qué punto por otra parte, él comparte las ilusiones de la filosofía especulativa..." [36]

Es necesario subrayar, con toda fuerza, el indiscutible hecho de que en "La miseria de la Filosofía", se había dado otro gran paso hacia adelante, en el sentido de la concretización de la dialéctica materialista y de su contraposición a la abstracta dialéctica idealista. Marx no se circunscribe a la negación del hegelianismo y a la de la característica general de la dialéctica, sino que emprende de lleno la elaboración de los elementos del método teórico sin los cuales es imposible crear una nueva Economía Política. La crítica de la consecutividad "en la idea" está orientando sobre el sentido en que se desarrollaba más intensamente el pensamiento de Marx, y del círculo de cuestiones en las que se hallaba concentrada su atención.

7. NUEVA FORMULACIÓN DEL MÉTODO DIALÉCTICO

Después de haber sido exteriorizada la hipótesis referente a la formación económico-social, hipótesis que encierra en sí la comprensión dialéctica de la sociedad como de un organismo viviente que se halla en constante desarrollo, de una compleja estructura dinámica que funciona de acuerdo con unas leyes determinadas, el problema de primera magnitud que había surgido ante Marx en toda su magnitud, fue la demostración de esa hipótesis. El problema, de esta manera, residía en encontrar los medios con cuya ayuda se

[36] C. Marx y F. Engels, *Cartas selectas*. Gospolitizdát, 1953, págs. 154-155.

podría abarcar la sociedad burguesa en calidad de un todo, concreto que se había compuesto históricamente, hallar el hilo dirigente merced al que se podría establecer la coordinación y la subordinación de las categorías económicas, explicar su procedencia, sus vínculos genéticos, y deducir, del objeto, mediante la dialéctica, todas sus determinaciones, fases y relaciones.

Marx señala con persuasión, que para esos fines, es inaplicable la solución hegeliana de la cuestión que atañe a la correlación de lo lógico y de lo histórico. El método absoluto de Hegel es "una fórmula puramente lógica del movimiento, o el movimiento de la razón pura", esto es, un método cuyo tema no es la realidad objetiva, sino unas efímeras formaciones del pensamiento. Es natural por ello, que el método hegeliano —en la forma acabada en la que lo había dejado el filósofo, no sirve para conocer la realidad; es más bien un medio para la sistematización de las ideas de su época— no es método de conocimiento, sino de ilustración y de construcciones. Y de ahí que, en 1859, vio la luz la obra de Marx, "Para la crítica de la Economía Política". En la "Introducción" que precede a esta obra Marx da la formulación clásica de su método de Economía Política, una nueva comprensión del proceso de ascender, de lo abstracto a lo concreto, lo que expresa una de las más importantes particularidades del movimiento dialéctico del pensar teórico.

Al caracterizar el movimiento del pensamiento, de lo abstracto a lo concreto, "mediante lo cual el pensar asimila para sí lo concreto, lo reproduce como concreto espiritualmente",[37] Marx considera correcto este método en el sentido científico. En esto, él ve una necesidad de hacer una serie de observaciones de significado principal, a las que no se

[37] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XII, pág. 727 (en ruso).

puede desconocer, de ninguna manera. Lo mentalmente concreto, según las palabras de Marx, es la unidad de lo multiforme, "es una síntesis de numerosas definiciones", en las que son reflejadas las diversas fases, relaciones y vínculos del asunto que se investiga, el que representa algo íntegro. El pensamiento asimila la integridad real mediante conceptos, abstracciones, esto es mediante formas y medios que están a disposición del pensar. Es, sin embargo, evidente —subraya Marx— que lo mentalmente concreto "no es, en ningún caso, el producto de un concepto que medita y se desarrolla automáticamente fuera de la contemplación y de la imaginación, sino que es una transformación de la contemplación y de las imágenes, en conceptos".[38] Esta causa y manantial único del movimiento del pensamiento, a los cuales la filosofía especulativa convertía en un misterio, Marx lo torna en verdad evidente de por sí, e indiscutible. Algo más. Al conceder la preferencia al método de la elevación de lo abstracto a lo concreto, Marx advertía que ese movimiento, desde las definiciones simples hasta las categorías más complejas y desarrolladas, origina en algunos una ilusión de que lo real es el resultado de la actividad del pensar capaz del autodesarrollo. Este error, en particular, no lo ha evitado Hegel, porque, en primc lugar, subestimaba el papel de la contemplación y de la representación durante el proceso cognoscitivo; y, en segundo lugar, porque él partía tácitamente del desarrollo precedente de la ciencia. Pero, entretanto, el período analítico del estudio de los objetos, su desmembramiento en varias fases separadas, la formación de conceptos simples y de abstracciones, constituye algo obligatorio, y una condición indispensable de cualquier conocimiento que conduce a una síntesis. El destacar, por vía del análisis, de algunas definiciones generales

[38] Ibidem.

abstractas, tiene que ser una premisa que asegure la etapa subsiguiente en el desarrollo de la ciencia, el movimiento desde las definiciones abstractas hacia la reproducción de lo concreto, por vía del meditar. "...El análisis —escribía Marx— constituye una necesaria premisa del tratamiento genético, de la comprensión del proceso real de la producción de las formas, dentro de sus diferentes fases".[39]

De allí, la representación del efectivo movimiento de la sociedad burguesa por medio del sistema dialéctico de conceptos, presupone, en calidad de base preparatoria, el análisis universal y, dentro de lo posible, detallado, del asunto que se investiga, el encontrar las variadas formas de su desarrollo, y el establecer entre las mismas el vínculo, el cual es a veces muy difícil de seguir. El vínculo interior y el orden de la disposición del material se dictan no por la consecutividad histórica de la procedencia de las categorías, sino "por la relación en la que éstas se hallan una respecto de la otra en la actual sociedad burguesa...".[40] Sólo la comprensión de la esencia del objeto que se halla en el estado de madurez proporciona una posibilidad para la correcta solución científica de la cuestión referente a la consecutividad dentro del sistema de categorías en el cual ha de ser reflejada la vida de un todo orgánico.

Estas tesis se hallan aplicadas, en su totalidad, en "El Capital", de Marx, donde la sociedad burguesa que había recibido, por decirlo así, una existencia ideal, está representada como una formación económico-social, compuesta históricamente, como un determinado sistema de relaciones de producción, el que tiene sus leyes de funcionamiento y de desarrollo, cuya acción ineludible lleva inevitablemente hacia la tumba a todo el sistema. En este sentido, "El Ca-

[39] C. Marx, *Teorías de la plusvalía*, parte III, Gospolitizdát, 1961, págs. 477-478 (en ruso).

[40] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XII, pág. 734 (en ruso).

pital" constituye un modelo de aplicación magistral de la dialéctica materialista, y una demostración irrefutable de su superioridad con respecto a la dialéctica idealista de Hegel.

Para prevenir de alguna manera contra apresuradas deducciones y falsas analogías respecto a la esencia de su método, Marx, en el epílogo a la segunda edición del primer tomo de "El Capital", hizo una aclaración especial. Anotó que algunos, perdiendo de vista la diferencia que existe entre el modo de exponer y el de la investigación del material, habían tomado "El Capital" como la construcción apriorística de un hegeliano. Y sin embargo —señala Marx— "mi método dialéctico, por su base, no sólo es diferente del hegeliano, sino que constituye su directa contraposición. Para Hegel, el proceso del pensar que él convierte, inclusive bajo el nombre de "idea", en sujeto independiente, es un demiurgo[41] de lo real, lo cual representa tan sólo su manifestación exterior. En cambio, para mí —señala Marx—, es lo contrario: lo ideal no es otra cosa que lo material trasplantado a la cabeza humana y transformado dentro de ella".[42] De cómo esta contrariedad se ve en la práctica, ya se habla más arriba.

El citado análisis del desarrollo de los puntos de vista de Marx permite afirmar, con pleno fundamento, que también los que aseveran la presencia de un período antidialéctico (desde 1845 hasta 1858 inclusive) en el pensar de Marx; y los que lo consideran como hegeliano ortodoxo, tergiversan la verdad histórica a toda conciencia. De lo considerado se desprende que Marx jamás renunciaba a la dialéctica, aun cuando llevaba contra Hegel una polémica más decisiva. La crítica de la dialéctica hegeliana marchaba a lo largo de la línea de la superación de su carácter abstracto-especu-

[41] Obrero, artesano, creador.
[42] C. Marx y F. Engels, *Obras*, t. XXIII, pág. 21 (en ruso).

lativo, y contra las tentativas de someter la realidad concreta a los esquemas lógicos.

El problema del conocer, en contraposición al apriorismo hegeliano, Marx lo ve en el descubrimiento de la lógica del objeto concreto, en el reflejo de la realidad, en su desarrollo contradictorio. El ininterrumpido vínculo con la realidad y su análisis, representan para él el interés principal. Es precisamente este rasgo el que hizo posible "la conversión materialista" de la dialéctica idealista, que la ha salvado de la descomposición y de la sofística.

De tal manera es necesario llegar a la conclusión de que, en los períodos más decisivos de su desarrollo ideológico, Marx elaboraba la dialéctica materialista; la orientación del movimiento de sus pensamientos era única —la dialéctico-materialista. Comenzando por el momento de su tránsito a las posiciones del materialismo filosófico, él jamás retrocedía ni se desviaba de esta línea, sino, por el contrario, ahondó el materialismo mediante la dialéctica, comunicando a la última un carácter rigurosamente científico.

EL FIN DE LA LEYENDA

Se puede no retornar más a los mitos disparatados. La historia auténtica del desarrollo del marxismo refuta toda clase de inventivas acerca de la imaginaria oposición, o contrariedad entre el marxismo temprano y el científicamente maduro. Los "Manuscritos económico-filosóficos" de 1844, y hasta el artículo del período más temprano de la "Anales franco-alemanes" (1843) constituyen, en realidad el verdadero manantial de la teoría marxista, la que, en calidad de un complejo sistema de puntos de vista, es el desarrollo de las ideas críticas de orden filosófico, económico y político, las que forman el contenido positivo de las obras tempranas. La unidad del pensamiento de Marx está fuera de toda duda.

Sólo resta aclarar para qué fin necesitaban los filósofos burgueses inventar oposiciones allí, donde éstas no existen, y negar la existencia de verdaderas contradicciones. No siempre (aunque a menudo) es dable explicarlo por la sola ignorancia. La causa se encuentra mucho más profundamente. El enfoque prejuicioso del marxismo puede ser explicado mediante la limitación clasista de los apologetas burgueses, por su temor al comunismo que los convierte en los más insulsos obscurantistas.

Será por esto que a las personas auténticamente talentosas y a los literatos que piensan, no los atrae especialmente la perspectiva de lidiar con el marxismo. Es difícil hallarlos

entre los cruzados del anticomunismo. En ese papel son, como regla general, especialmente activos los representantes menos capaces de la filosofía burguesa, los revisionistas que tratan, mediante el hipócrita arrepentimiento, de echar un velo sobre "los pecados" de su juventud, y que buscan una absolución para sí en la falsificación del marxismo.

Es ingenuo esperar que ellos tiendan el arco de Ulises, esto es, hablando sencillamente, que comprendan el marxismo. Mas esto no los aflije. Lo que ellos desean es superar el marxismo por todos los medios. En la actualidad, se armaron del mito acerca de los dos Marx, con el solo y único fin de minar la teoría revolucionaria y hacerla explotar desde el interior. Cantar loas en honor del joven Marx, un artificioso penar por la imaginaria pérdida, con el transcurso de los años, del pensamiento de Marx, de su titánico vigor y de su agudeza dialéctica, ocultan el intento de rebatir su doctrina. Quiere decir que ellos descienden hacia el joven Marx, para superar al Marx maduro.

Es divertido observar cómo algunos filósofos burgueses que habían tomado sobre sus espaldas la carga que excede sus fuerzas de "aniquiladores" del marxismo, se ven forzados, por consideraciones de táctica, a ocultar, con frases hipócritas, su inextinguible odio hacia el comunismo. Mas a nadie se puede tener menos fe, que a los llamados partidarios del joven Marx, pertenecientes al campamento de los filósofos burgueses. Si se está de acuerdo con su interpretación, resulta que el marxismo, de por sí, no representa valor alguno sin las aclaraciones de ellos, que lo acompañan.

A esta opinión se atiene, entre todos los demás, también E. Thier. En su amplio comentario para la edición de Colonia (Köln) de "Manuscritos económico-filosóficos", realizada en 1950, en la que los puntos de vista del joven Marx se interpretan en el espíritu de la actual antropología subje-

tivo-idealista, él afirma que los "Manuscritos" suministran una completa "idea acerca de lo que es el marxismo, en la opinión del propio Marx".[1] Cuatro años después, Thier no se contentaba ya con el papel de comentarista. Se sabe que la tendencia exagerada a la originalidad torna ridícula a la persona. Tampoco ha evitado Thier este destino. Quizás él había olvidado sus propias palabras, quizás le habría parecido que comprender a un pensador como éste se comprende a sí mismo es, en general, algo insulso, y, en lo que concierne a Marx, es sencillamente peligroso: ¡de repente, uno puede comenzar a pensar a lo marxista! Quizás, finalmente, Thier habría pensado que el prólogo a la edición de Colonia le otorga el derecho de considerarse él mismo delante de Marx— sea como fuera, él asegura jactanciosamente (lo mismo que su colega americano S. Hook) que él, Thier, había comprendido a Marx "mejor que el propio Marx se comprendía a sí mismo".[2]

En esta presuntuosa seguridad, Thier, Hook y los demás no se dan cuenta de que se les fue la lengua y que están revelando toda su interpretación del marxismo temprano. Habiendo comenzado por la oposición del marxismo temprano al maduro, ellos no se mantienen en ese nivel y declaran que Marx no sólo fue incomprendido por los marxistas, sino que él mismo, propiamente, no se había orientado en la esencia de su doctrina. Tras revelaciones tan imprudentes y frívolas de los falsos profetas, entre los propios filósofos burgueses ha de desaparecer el deseo de seguir sosteniendo el mito acerca de los dos Marx, que ha resultado, en síntesis, una falsa noticia, lanzada por la prensa social-democrática.

No ha quedado lugar para la ambigüedad. Se hizo evi-

1 K. Marx, *Die Nationalökonomie und Philosophie*, Köln-Berlín, 1950, pág. 5.

2 *Marxismusstudien*. Erste Folge, Tübingen, 1954, pág. 6.

dente que se trataba siempre no de dos Marx, temprano y maduro, ni —menos aún— de cierta traición a los principios iniciales, sino del realmente auténtico y viviente Marx y del Marx inventado por los teóricos burgueses y socialdemocráticos. Empero, entre estos dos Marx, la contraposición no es nada mitológica, sino completamente real: de un lado —el marxismo revolucionario, y del otro— su tergiversación, la desnaturalización del marxismo.

ÍNDICE

Pág.

Introducción 7

NACIMIENTO DE LA LEYENDA

1. De la realidad al mito 9
2. Surgimiento del mito de los dos Marx 15

EL HUMANISMO "MARXIANO" Y EL "MARX HUMANISTA"

1. La solución dada por Marx al problema de la alienación 25
2. La apología de la alienación — apología del capitalismo 38
3. El comunismo es humanismo marxista 45
4. Nuestras discrepancias 55

EL MATERIALISMO DE MARX. MITO O REALIDAD

1. Materialismo y comunismo 63
2. ¡Marx contra el materialista Engels! 66
3. ¿Se apartó Marx del materialismo? 72
4. Cómo interpreta el existencialismo la filosofía de Marx 87
5. El materialismo marxista en el espejo deformador de la filosofía católica 94
6. Qué hay de pragmático en el marxismo 100

CONTRA LA FALSIFICACIÓN DE LA DIALÉCTICA MARXISTA

1. La falsa alternativa y la oposición efectiva 110
2. El comienzo de la ruptura 116
3. Un fragmento de crítica de la dialéctica hegeliana 121
4. Revelación del misterio de la construcción especulativa 126
5. Crítica del conservatismo de la filosofía idealista 130
6. Crítica de la secuencia lógica "en la idea" 135
7. Nueva formulación del método dialéctico 144

FIN DE LA LEYENDA 151

Colección

"EL HOMBRE Y LA HISTORIA"

N. IAKOVLEV: Historia Contemporánea de los Estados Unidos (2 tomos. formato grande).
GILBERT BADIA: Historia de Alemania Contemporánea (2 tomos, formato grande).
S. I. KOVALIOV: Historia de Roma (2 tomos, formato grande).
V. STRUVE: Historia de la Antigua Grecia (2 tomos, formato grande).
ANÍBAL PONCE: El viento en el mundo.
ANÍBAL PONCE: De Erasmo a Romain Rolland (Humanismo burgués y humanismo proletario).
ABDEL-KADER: Historia del conflicto judeo-árabe.
DIEGO BARROS ARANA: Historia de América.
M. ILIN: Cómo el hombre se hizo gigante.
A. V. MISHULIN: Historia de la Antigüedad.
E. A. KOMINSKY: Historia de la Edad Media.
N. EFIMOV: Historia de los Tiempos Modernos.
V. JOSTOV: Historia Contemporánea.
V. G. REVUNENKOV: Historia de los Tiempos Actuales.
ALBERT SOBOUL: Historia de la Revolución Francesa.
HERBERT APTHEKER: Historia de la Revolución Norteamericana.
E. TARLÉ: La clase obrera en la Revolución Francesa.
AMBROGIO DONINI: Historia de las Religiones (Enc. con ilustraciones).
CAIO PRADO (Jrs.): Historia Económica del Brasil.
E. TARLE: Historia de Europa.
N. ZABUROV: Historia de Las Cruzadas.
FEDERICO ENGELS: La situación de la clase obrera en Inglaterra.
LEONARDO PASO: Los caudillos y la organización nacional.
LEONARDO PASO: De la Colonia a la Independencia Nacional.
LUIS FRANCO: El General Paz y los dos Caudillajes.
LUIS FRANCO: La Hembra Humana.
YURI GAGARIN: Memorias de un Cosmonauta.
RAÚL LARRA: Jorge Newbery, el Conquistador del Espacio.
RAÚL LARRA: Lisandro de la Torre .el Solitario de Pinas.
E. TARLÉ: Talleyrand.
E. TARLE: Napoleón (encuadernado).
M. ILIN: La Conquista de la Naturaleza (Enc.).

Este libro se terminó de
imprimir el 21 de abril
de 1966, en los Talleres
El Gráfico / Impresores,
Nicaragua 4462, Bs. Aires

Entre la pléyade de antagonistas y revisadores del marxismo como filosofía ha cobrado amplia difusión la teoría de una contradicción fundamental entre el marxismo maduro, desarrollado, y la doctrina de Marx durante el período de formación de su concepción del mundo. Las discusiones sobre esta tesis se han convertido en una epidemia de moda.

El autor de este libro, profesor de historia de la filosofía marxista en el Instituto Politécnico de Georgia, esclarece el carácter reaccionario del mito acerca de los dos Marx. En una exposición condensada aunque rica en contenido, de algunos momentos de la evolución de los puntos de vista de Marx, el autor hace ver la unidad de la línea en el desarrollo del pensamiento del eminente filósofo revolucionario. V. Koschelava refuta con abundante argumentación la tesis que contrapone al Marx joven, de "Los manuscritos filosóficos de 1844, con el Marx maduro de sus trabajos posteriores, que enfrenta a Marx con Engels y con Lenin. En todas esas oposiciones y contraposiciones subyace la intención de presentar un marxismo novedoso que no tiene nada que ver con el materialismo dialéctico e histórico.

El análisis de las obras tempranas del joven Marx, que hace Koschelava en este libro altamente po[illegible] que los antagonistas y revisadores de la d[illegible] genial pensador alemán, aprovechan la te[illegible] nadura del marxismo temprano con la intenc[illegible] hasta tornarla inofensiva la esencia revolu[illegible] rxismo.

EDITORIAL FUTURO S.R.L.

Distribuye: Codilibro — Pasteur 771
Buenos Aires — Rep. Argentina